Ph. Pr. 847 md

NATURRECHT

ODER

RECHTS-PHILOSOPHIE

als

die praktische Philosophie

enthaltend

Rechts-, Sitten- und Gesellschaftslehre.

Von

C. L. Michelet.

Erster Band.

BERLIN.
Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung.
(G. Parthey.)
1866.

105 – D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Wenn Hegel in der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie Variationen auf das Thema:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig,“ —

zum Missverständniss Vieler niederschrieb, so möchte ich obige Sätze, um etwaigen Anklagen vorweg zu begegnen, mit einigen Veränderungen als den Grundton meines Naturrechts aussprechen. Ja,

Alles wirklich Rechte ist vernünftig,

vorausgesetzt, dass wir unter: Wirklich, nicht die durch den Verlauf und den Kampf der Geschichte stets abzustreifende Schaale der zufälligen Erscheinung und der äusserlichen Formen des Rechts und des Staats, wie sie z. B. in den geschichtlichen Bedingungen des Völkerlebens, in der Willkür der jeweiligen Machthaber u. s. w. auftreten, sondern die unaufhaltsam durchdringende und zur Geltung kommende Gestaltung des wahren Rechts und des wahren Staats verstehen. Die Wirklichkeit ist logisch nicht das bloss vorhandene Dasein, sondern eine Erscheinung, die aus dem Wesen fliesst und ihm entspricht. Dass solches Wirkliche und alle solche Wirklichkeit, im Rechte und im Staate, das Vernunftrecht und den Vernunftstaat wenigstens zum Theil in sich schliesse, ist ein identischer Satz. Zu allen Zeiten und unter allen Völkern hat ein vernünftiger Kern des Rechts und des Staats bestanden, der, anfänglich allerdings klein und unscheinbar, allmälig und im Verborgenen, wie Horaz singt, immer mehr schwillt und wächst:

Crescit occulto velut arbor ævo.

Da die Vernunft hiermit nichts Unwirkliches, kein leeres Urbild ist, das im Jenseits unserer Hirngespinnste zu verbleiben hätte: so muss die Weltgeschichte ihren Zweck, die Vollendung der Menschheit, erringen; und dann wird alles Vernünftige auch wirklich sein. Indem wir aber noch mitten im Stromthale dieser Bewegung nach Aufwärts uns befinden, und ich mich nichtsdestoweniger erkühnte, den Gipfel des zu erklimmenden Berges vollständig abzumessen, und, meinem Motto aus dem Hesiodus zufolge, in diesem Werke zur Erkenntniss zu bringen, so ist die andere Hälfte meines Grundsatzes die:

Alles vernünftige Recht wird wirklich.

Während es der Gattung gleichgültig ist, wann dieses Ziel erreicht werden mag, so wird der Einzelne die Beschleunigung desselben sehnsüchtig herbeiwünschen. Wenn aber Herder sagt, dass die Wünsche edler Seelen die Zukunft heranführen: so dürfen wir doch nicht müssig, nach Heraklits Anleitung, dem Spiele des Weltgeistes nur zuschauen; sondern die Sache jedes Einzelnen ist es, an der Stelle, die er in der bürgerlichen Gesellschaft einnimmt, diesem Wunsche Ausdruck durch die That zu verschaffen. Durch die That der in dieser Arbeit niedergelegten Gedanken über eine Wissenschaft, welche ich kraft meines Amtes seit vierzig Jahren lehre, glaube ich meinerseits, so weit ich es im Stande bin, jener Pflicht genügt und meine Bestimmung erfüllt zu haben.

Der zweite Band, das öffentliche Recht und die allgemeine Rechtsgeschichte enthaltend, wird diesem ersten bald nachfolgen, und spätestens zur Ostermesse erscheinen.

Berlin, den 14. Januar 1866.

Michelet.

Inhalt des ersten Bandes.

Der allgemeine Theil.

Seite

I. Der Begriff der Rechtsphilosophie 2
A. Ihre Namen . 3
B. Ihr Verhältniss zur Rechtswissenschaft 7
C. Ihre Stellung im Systeme der Wissenschaften 15

II. Geschichte der Wissenschaft des Naturrechts 19
A. Die Griechen . 19
B. Die Römer und das Mittelalter 37
C. Die Neueren . 47

III. Der Begriff des Rechts 87
A. Der metaphysische Wille 88
B. Der natürliche Wille 94
C. Der freie Wille 134

IV. Die Eintheilung der Rechtsphilosophie 159

Erstes Buch.

Das Einzelrecht.

Erster Abschnitt. Das strenge Recht 170
Erstes Kapitel. Das Eigenthum 172
Zweites Kapitel. Der Vertrag 210
Drittes Kapitel. Das Strafrecht 229

Zweiter Abschnitt. Die Moral 253
Erstes Kapitel. Die Tugendlehre 256
Zweites Kapitel. Die Pflichtenlehre 267
Drittes Kapitel. Das Gewissen 278

Dritter Abschnitt. Das Familienrecht 289
Erstes Kapitel. Das Eherecht 291
Zweites Kapitel. Die väterliche Gewalt 322
Drittes Kapitel. Die Verwandtschaft und das Gesinde . . . 343

Berichtigungen.

S. 86. Z. 16 v. Oben lies: den statt der.

S. 139. Z. 11 v. Unten lies: Französischen statt Französichen.

Allgemeiner Theil.

Meine hochgeehrten Herren,

Unter dem doppelten Titel des Naturrechts und der Rechtsphilosophie, da von den andern Bezeichnungen später die Rede sein wird, kündige ich eine Wissenschaft an, welche auf der Grenze zwischen der Rechtswissenschaft und der Philosophie steht. Wenn es aber die Natur einer Grenze überhaupt ist, z. B. der zwischen zwei Äckern, einem jeden von beiden anzugehören, so verhält es sich gleicher Gestalt mit dieser unserer Wissenschaft; sie ist ein Bestandtheil der Rechtswissenschaft sowohl, als der Philosophie. In ihr erhebt sich die Rechtswissenschaft zu ihrer höchsten Blüte. Durch sie entfaltet sich die Philosophie zu Einem ihrer Zweige. Die Rechtslehrer nannten sie bisher gewöhnlich Naturrecht; die neuere Philosophie hat ihr den Namen Rechtsphilosophie gegeben. Doch wie jetzt Rechtslehrer und Philosophen sich beider Benennungen ohne Unterschied bedienen, so wird auch von beiden Facultäten diese Wissenschaft mit demselben Rechte vorgetragen. Hier hört man nun aber freilich hin und wieder den guten Rath ertheilen: Rechtsbeflissene mögen das Naturrecht bei einem Rechtslehrer, Philosophen die Rechtsphilosophie bei Philosophen hören.

Darüber bemerke ich **erstens**, dass diese Scheidung gar zu sehr nach mittelaltrigem Zunftwesen schmeckt, welches, wenn es auch in neuester Zeit wieder in die Gewerbe sich einzudrängen versucht hat und die Freiheit des Verkehrs vielfach zu beschränken droht, sich doch hoffentlich der Wissenschaft nicht mehr bemeistern wird, die nur in der freiesten geistigen Bewegung gedeihen kann. — Wird dann dieser Rath näher dahin erläutert, dass eben der Rechtsbeflissene das für ihn Brauchbare aus dem Naturrecht nur durch den Rechtslehrer empfangen könne, und ebenso durch den Philosophen der Philosoph: so möchte ich hierauf **zweitens** erwiedern, dass sich die Sache auch umdrehen lässt. Ein Rechtsbeflissener verlangt eben weniger neue stoffliche Rechtskenntnisse, wenn er an

die Rechtsphilosophie tritt. Diese Kenntnisse besitzt er schon oder soll sie durch das Hören aller besondern Zweige der Rechtswissenschaft erlangen. Er sucht eine philosophische Erkenntniss des Rechts, die Erhebung dieses Stoffs in den Gedanken. Was ist da natürlicher, als zum Philosophen zu gehen? Der Schüler der Weltweisheit umgekehrt will die Anwendung der philosophischen Grundsätze, die er inne hat, auf die Rechtsverhältnisse erlernen. Was ist da wiederum natürlicher, als sich den Stoff, den er in den Begriff erheben will, von einem Rechtslehrer zu holen? Doch nochmals fort mit solchem Zunftzwange, der unserer Zeiten unwürdig ist! Freilich muss der Rechtslehrer, der Rechtsphilosophie vorträgt, die Grundsätze der Philosophie kennen, der Rechtsphilosoph in die Rechtswissenschaft eingeweiht sein. Was mich betrifft, so bin ich selbst praktischer Rechtsgelehrter gewesen und habe mit einer aus der Rechtswissenschaft entnommenen Inaugural-Dissertation: *De doli et culpae in jure criminali notionibus (1824)*, meine wissenschaftliche Laufbahn begonnen. Diese Arbeit ist von mehrern Rechtslehrern rühmend erwähnt und vielfach bei ihren Arbeiten benutzt worden. — Was endlich drittens die Lehr- und Lernfreiheit betrifft, so ist es dem Staate nie in den Sinn gekommen, den Rechtsbeflissenen, die er für seine Staatsämter braucht, vorzuschreiben, bei welcher der beiden Facultäten sie unsere Wissenschaft zu hören hätten, um angestellt zu werden. So weit sind wir, gottlob! nicht zurückgeschritten. Wenn aber der Facultätsgeist auch solche Abscheidungen zu mehrern Malen einzuführen versuchte, so ist doch jetzt jedem derartigen Zunftgelüste die Möglichkeit des Gelingens durch die Aufhebung der Zwangsvorlesungen völlig abgeschnitten.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen haben wir in einer Einleitung, als dem allgemeinen Theile unserer Betrachtungen, zunächst den Begriff der Rechtsphilosophie anzugeben; ferner eine Geschichte dieser Wissenschaft zu liefern; drittens den philosophischen Begriff des Rechts aufzustellen, den wir in unserer Darstellung selbst durch seine einzelnen Stufen durchführen wollen. Eine allgemeine Eintheilung und Uebersicht dieses ganzen Stoffs wird die Einleitung beschliessen.

I. Begriff der Rechtsphilosophie.

Hier haben wir aus dem Namen und der daran geknüpften Vorstellung eine erste bloss vorläufige Begriffsbestimmung unserer

Wissenschaft abzuleiten: zweitens das Verhältniss der Rechtsphilosophie zur positiven Rechtswissenschaft zu entwickeln, woraus sich schon eine sachlichere Begriffsbestimmung des Naturrechts ergeben wird; endlich den vollen Begriff der Rechtsphilosophie, als eines Gliedes der ganzen Philosophie, zu erörtern.

A. Die Namenserklärung des Naturrechts.

Ist auch der Name Naturrecht nicht der älteste für diese Wissenschaft, so ist doch der der Rechtsphilosophie noch jünger; und so wollen wir zunächst bei dem ersten, verbreitetsten stehen bleiben, um eine allgemeine Vorstellung von unserem Gegenstande zu gewinnen.

1. Wenn wir hierbei nun ganz worterklärend verfahren, so könnte Naturrecht erstens so viel bedeuten als Recht der Natur, wie im Mittelalter von einem Bauernrechte, einem Adelsrechte gesprochen wurde. Wie also verschiedene Stände verschiedene Rechte, besondere Rechtsformen, z. B. in Bezug auf Erbschaft u. s. w., unter sich festgestellt hatten: so könnte man meinen, auch die Natur habe Rechte, ihre besonderen von den menschlichen unterschiedenen Rechte. In diesem Sinne scheint Ulpian in einer Pandektenstelle (l. 1. §. 3. D. *De justitia et jure*) und nach ihm der Kaiser Justinian in seinen Institutionen (I, 2) den Ausdruck in der That zu nehmen, wenn sie sagen: *Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit.* Als Beispiel solches Naturrechts wird die Begattung, das Erzeugen und Auferziehen der Jungen angegeben. Die Thiere folgen diesem ihrem Naturtriebe aber durchaus nicht als einem Rechte; das Thun der Thiere aus Naturtrieb ist und bleibt eine natürliche Thatsache, wird nie ein Recht: während beim Menschen der Besitz, die Verbindung der Geschlechter, was auch Savigny und Hasse sagen mögen, immer sogleich ein Recht, nie eine blosse Thatsache ist. Die Natur hat überhaupt keine Rechte, nur der Mensch hat deren: sie ist immer nur das Object, wie der Mensch das Subject, eines Rechtes; sie ist nie Selbstzweck, sondern der Mensch kann sie zu seinen Zwecken gebrauchen, wie er will. Von dem Naturrechte in der Bedeutung eines der Natur zustehenden Rechts zu sprechen, ist also widersinnig.

Hieraus folgt Zweifaches. Erstens kann man der Natur nicht Unrecht thun; der Mensch darf den Thieren ihre Jungen nehmen und Beide verspeisen. Das Verbot der Thierquälerei, das

sogar im neuen Preussischen Strafgesetzbuche (§. 340, No. 10) ausgesprochen worden ist, scheint aber doch auf einen rechtlichen Schutz, der den Thieren gewährt werden soll, hinzudeuten. Diess ist indessen keineswegs der Fall. Die Thierquälerei wird in jenem Gesetze nur als ein Verstoss gegen das eigene sittliche Gefühl des Thäters oder gegen das der Andern, nicht gegen das Thier selbst verboten. Daher die Worte öffentlich, boshaft und roh: „Wer öffentlich Thiere boshaft quält oder roh misshandelt." Wird die Thierquälerei dagegen im Studirzimmer, um eines wissenschaftlichen Zweckes willen, z. B. durch Blosslegen der Muskeln des Frosches, durch das Annageln der Schmetterlinge: auch nur des Wohlgeschmacks wegen, z. B. durch Hetzen des Wildes oder langsames Sieden der Krebse, geübt, so ist sie nicht strafbar. — Zweitens, weil die Natur keine Rechte hat, kann sie auch nicht Unrecht thun; denn das Recht beruht auf dieser Gegenseitigkeit. Wenn der Wolf ein Lamm oder ein Kind zerreisst, um seinen Hunger oder Blutdurst zu stillen, so begeht er kein Unrecht. Noch viel weniger können diess leblose Dinge thun. Der Ziegelstein, der vom Dache fällt und eines Menschen Tod herbeiführt, begeht keinen Todtschlag. Dennoch scheint die Attische Gesetzgebung diess allen Ernstes angenommen zu haben. Denn es gab in Athen einen eigenen Gerichtshof (τὸ ἐπὶ Πρυτανείῳ), in dem, nach Pausanias' (I, 28) und Anderer Berichte, solche leblose Dinge gerichtet, und mit feierlichen Verwünschungen über die Grenze gebracht oder in's Meer versenkt oder selbst vernichtet wurden. Für die ursprüngliche Anschauungsweise der Menschen im Jugendalter der Welt war die ganze Natur beseelt, und nahm so in der Vorstellung Theil an den Vorzügen der geistigen Welt, mithin auch am Rechte. Wollte man bildlich sprechen, so könnte man allerdings sagen, der Ziegelstein, der Wolf üben ihr Recht; denn sie handeln nur den Gesetzen ihrer Natur gemäss, und das Gesetzliche ist das Recht. Ein solches Recht ist aber nicht das menschliche Recht; und von dem ist doch hier allein die Rede. Abgesehen von jenem ganz vereinzelten Gerichtsverfahren Athens ist also Naturrecht nie in dieser ersten Bedeutung genommen worden.

2. Der gewöhnliche Sinn, in welchem Naturrecht genommen wird, ist zweitens der, wo es zwar Rechte des Menschen, aber die ihm von der Natur verliehenen bedeutet. Und diess schwebte auch wohl jener Römischen Begriffsbestimmung des *jus naturale* vor, wenn es in der (S. 3) angeführten Stelle weiter heisst: *Nam*

jus istud non solum humani generis proprium est, sed et omnium animalium, u. s. w. Wenn aber das Naturrecht hierdurch als dasjenige Recht bezeichnet wird, was die Natur alle lebenden Wesen, die Menschen mit einbegriffen, lehre: so entsteht die weitere Frage, wie die Natur, die selbst keine Rechte hat, Andern dergleichen gewähren könne. Die Antwort, die hierauf gegeben wird, lautet: Das Naturrecht sei nicht ein Recht, welches der Mensch von der Natur, sondern von Natur, d. h. an seiner Natürlichkeit, durch die ihm von Natur eingepflanzten Triebe, oder in einem Naturzustande besitze, der der ursprüngliche gewesen sei, bevor die Menschen zu Gesellschaften, namentlich zum Staate, sich vereinigten. Dieser Naturzustand kann aber wieder unter einem doppelten Gesichtspunkte aufgefasst werden. Vor dem Staate ist entweder der paradiesische, oder der wilde, rohe Zustand der Menschheit. In keinem von beiden findet jedoch das Recht seinen Platz; der eine steht über dem Rechte, der andere darunter. Im Urbilde eines ursprünglichen Zustandes der Menschheit bedarf der Einzelne des Rechtes nicht, weil die Ergiebigkeit der Natur seine Bedürfnisse ohne harten Kampf befriedigt, und die Scheidung des Mein und Dein zur Sicherung dieser Befriedigung noch unnütz ist. Es liegt kein Grund vor, Unrecht zu thun; dem Gerechten aber sind keine Gesetze gegeben. Im Urzustande herrscht Gütergemeinschaft, eben weil kein Kampf vorhanden ist. Im rohen, vorgeschichtlichen Zustande der Menschen, der auf diesen sanfteren gefolgt sein soll, wird dagegen das Mein und Dein nicht geachtet, durch die vom Bedürfniss aufgestachelte Selbstsucht verletzt, und so ein Zustand der Rechtlosigkeit durch das rücksichtslose Streben eines Jeden nach der ungemessenen Befriedigung seiner Triebe erzeugt. Der Mensch kann zwar von Urrechten sprechen, welche im Staate vielfach verkümmert werden; im wilden Naturzustande werden sie aber ganz und gar mit Füssen getreten. Oder an die Stelle des Rechts tritt die Gewalt; und wenn man in dieser zweiten Bedeutung von einem Rechte der Natur sprechen will, so ist es nur das Recht des Stärkern. Es leuchtet also ein, dass wir von Naturrecht auch nicht in diesem Sinne sprechen.

3. Es bleibt nur noch eine dritte Bedeutung übrig, welche wohl die wahre sein wird. Unter Natur verstehen wir hier weder die belebten und die leblosen Gegenstände der Natur: noch auch die sinnliche Natur des Menschen, seine Triebe, die auf Befriedigung dringen, — denn die hat er auch mit den Thieren gemein;

sondern die Natur des Menschen, als Menschen. Was ist nun diese Natur? Diess den Menschen von der übrigen Natur Unterscheidende ist sein Bewusstsein, sein Denken, seine Vernunft, wogegen die Natur des Thieres allerdings ausschliesslich von seinen Trieben gebildet wird. In dem Menschen, sagen dagegen die Stoiker, ist die Vernunft die Künstlerin des Triebes. Das Recht, was wir darzustellen haben, ist mithin das Recht der vernünftigen Natur des Menschen, das Vernunftrecht, das ursprüngliche, allen Menschen gemeinsame Recht; und so steht es allerdings, wenn auch nicht als ein Naturzustand, dem bürgerlichen Zustande, dem Rechte in einem bestimmten Staate gegenüber. Dieses natürliche Recht nennen die Römischen Rechtslehrer *jus gentium:* was bei ihnen aber durchaus nicht das bezeichnen soll, was wir Völkerrecht nennen; und dieses *jus gentium* stellen sie dem *jus civile* entgegen. Gajus drückt in seinen Institutionen (I, 1; §. 1) diesen Unterschied also aus: *Quod quisque populus ipse sibi jus constituit, id ipsius proprium est, vocaturque jus civile; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos perœque custoditur vocaturque jus gentium.* Doch ist auch hier die Bedeutung des Naturrechts noch nicht ganz richtig gefasst. Denn es werden darunter eben nur die gemeinsamen Rechtsverhältnisse, d. h. diejenigen verstanden, welche sich bei allen Völkern, als durch die geistige Natur des Menschen selbst bedingt, vorfinden, wie Eigenthum, Ehe; wogegen z. B. der Unterschied von *res mancipi* und *nec mancipi*, die feierliche Form der Verkäufe, der letzten Willenserklärungen u. s. w. dem Römischen Rechte eigenthümlich ist. Hier fragt sich aber immer noch, ob das Eigenthum, die Ehe u. s. w. auf vernünftige Weise eingerichtet seien bei einem Volke oder nicht. Nur im ersten Falle sind sie dem Naturrecht gemäss. Das gemeinsame Recht ist noch nicht das wahrhaft allgemeine, d. h. vernünftige.

Wegen dieser mannigfachen Deutungsfähigkeit des Namens Naturrecht ist er unpraktisch; es wird daher besser sein, ihn zu vermeiden, und dafür Rechtsphilosophie zu gebrauchen. Denn das Vernunftrecht ist das, was aus der Vernunfterkenntniss, d. h. aus der Philosophie fliesst. Die Quelle des bürgerlichen Rechts ist nicht nothwendig die Vernunft, und oft eine dieser ganz entgegengesetzte. Diess führt uns also auf's Verhältniss des gegebenen Rechts zum Vernunftrechte, wodurch der blosse Name schon mehr Gehalt bekommen wird.

B. Verhältniss der Rechtsphilosophie zur Rechtswissenschaft.

Wir haben hier zuerst die unterschiedene Begriffsbestimmung beider Gebiete anzugeben. Dieser Unterschied ist aber nicht bloss ein solcher, den wir machen; sondern beide Wissenschaften machen ihn selbst, bekämpfen einander. Das Zweite ist also ihr Gegensatz. Aus diesem Kampfe geht aber zuletzt im Begriffe sowohl, als in der Wirklichkeit, ihre Einheit, ihre wesentliche Beziehung hervor.

1. Was erstens den Unterschied des Vernunftrechts vom gegebenen Rechte betrifft, so ist er wiederum ein doppelter: entweder in Bezug auf den Ursprung und die Form, oder in Bezug auf den Inhalt. Drittens bedingt der verschiedene Ursprung auch einen verschiedenen Inhalt, wodurch eben der Kampf beider Seiten eingeleitet ist.

a. Weil das philosophische Recht aus der unsichtbaren Gesetzgebung der Vernunft entspringt, welche zu allen Zeiten dieselbige ist: so gilt es nicht für heute nur, und morgen nicht mehr. Es ist vielmehr das an und für sich seiende, sich stets gleich bleibende Recht; das ist, wie Cicero sagt, nicht das geschriebene, sondern das angeborene, ewige Gesetz. Das positive Recht wechselt dagegen; es gilt nur, wenn es in einem bestimmten Staate von der gesetzgebenden Gewalt angeordnet worden ist, und hört auf zu gelten, wenn sie es wieder abschafft. Diesen verschiedenen Ursprung beider Arten des Rechts können wir den Unterschied der Form nennen. Denn der Inhalt kann, ungeachtet des verschiedenen Ursprungs, derselbe sein; aber es ist zufällig, ob er es sei. Wir betrachten hiernach nicht das Griechische, Römische oder Deutsche Recht, — nicht was hier und da Rechtens ist. Wir fragen überhaupt nicht, was Rechtens ist, sondern was überhaupt Recht ist. So haben wir zunächst, so scheint es, den Blick von den bestehenden Rechten, wie sie in einem gegebenen Volke und zu einer gewissen Zeit gelten, nur abzuwenden: die Verwirrung der Rechtsbegriffe, wie sie besonders in so bewegten Zeiten, als es die unsrigen sind, eintritt, zu vergessen, um ruhig und leidenschaftslos das Urbild des Rechten im Gebiete der denkenden Vernunft selber aufzusuchen. Ein solches Recht können wir das göttliche Recht, im Gegensatz zum menschlichen, nennen; denn es folgt eben in ungetrübter Reinheit aus den unwandelbaren Gesetzen der ewigen, d. h. göttlichen Vernunft. Wenn es aber schon überhaupt die Natur des Göttlichen ist, sich den Menschen mitzutheilen, so

tritt diess bei dem Urbilde des Rechts vorzugsweise ein. Die Trennung eines göttlichen Rechts im Denken, im Himmel, und eines menschlichen Rechts auf Erden ist also schwer zu machen, noch schwerer durchzuführen. Das Recht ist das Heilige auf Erden; es ist das Göttliche, was nicht in seinem Himmel verbleibt, sondern immer mit einem Fusse im Endlichen, Wandelbaren steht. Daher auch der Dichter sagt, dass, nachdem im eisernen Zeitalter alle Götter schon die Erde verlassen hätten, die Göttin der Gerechtigkeit, Asträa, am Längsten unter den Menschen verweilt habe, bis auch sie, als jede Spur des Rechts verschwunden war, die blutgetränkte Erde meiden musste:

— Et virgo cæde madentes
Ultima cœlestum terras Astræa reliquit.

Wir wollen nicht hoffen, dass diese Worte auf unsere Zeit passen; nicht hoffen, dass je Zeiten kommen werden, in denen diese trübe Weissagung wahr würde: dass kein Stümpfchen vom göttlichen, vom Vernunftrecht mehr auf Erden anzutreffen sei. Es wird immer wohl noch Vernunft in manchem gegebenem Rechte zurückgeblieben sein. Aber es ist nicht nothwendig, dass ein Vernunftrecht immer zugleich ein solches sei, das in einem bestimmten Staate gelte: nicht nothwendig, dass das vom Gesetzgeber aufgestellte Recht auch vor dem Richterstuhl der Vernunft bestehe, und aus der Vernunft und dem Begriffe der Sache sich rechtfertige.

b. Wenn aber das positive Recht auf diese Weise wohl Seiten hat, die ihm mit dem Vernunftrecht gemein sein können, und in Bezug auf welche es diesem entweder entspricht oder nicht, — das endliche, menschliche Recht sich also entweder zu einem getroffenen Abbilde des ewigen, göttlichen macht, oder dieses Urbild verzerrt: so giebt es am positiven Recht dann auch Seiten rein endlicher Natur, nach welchen es gar nicht mit dem Vernunftrecht verglichen werden kann, weil sie ihm allein angehören und gar Nichts mit dem Vernunftrechte zu schaffen haben. Das begründet dann einen Unterschied des I n h a l t s zwischen beiden Gebieten. Das philosophische Recht stellt den Begriff der Sache auf; es betrachtet, was die vernünftige Art und Weise des Daseins der Rechtsverhältnisse im Allgemeinen sei. Bei dem positiven Rechte kommt es aber nicht bloss auf den allgemeinen Begriff, sondern auf seine Anwendung an. Die unendliche Menge von Gegenständen und einzelnen Fällen, worauf der allgemeine Begriff sich bezieht, wird von Aussen gegeben. Damit das Recht also zum Systeme des positiven,

gesetzlich geltenden Rechts werde, muss der Gesetzgeber auch diese Äusserlichkeiten berücksichtigen, ohne welche der Begriff unwirklich wäre; denn nur in seiner Erscheinungsweise erlangt er die Wirklichkeit. Das Rechtsverhältniss bekommt damit eine positive Form, die die Philosophie nicht geben kann; sondern das ist ganz Sache der bürgerlichen Gesetzgebung. Hierher gehört z. B. die Form der Verträge, oder letzten Willenserklärungen, wodurch sie vor dem Richter rechtsgültig werden. Dass Verträge über 50 Thaler, wie das Landrecht für die Preussischen Staaten (Thl. I, Tit. V, §. 131) festsetzt, schriftlich abgefasst, auf Stempelpapier geschrieben werden müssen u. s. w., kann nicht durch die Philosophie als vernünftig bewiesen, aber eben so wenig von ihr als unvernünftig verworfen werden. Hierher gehört auch die Eintheilung der Sachen in bewegliche und unbewegliche, fungible und nicht fungible, Haupt- und Neben-Stücke u. s. w. Das von der Vernunft unentschieden Gelassene muss der Gesetzgeber durch rein positive Bestimmung entscheiden, damit nur überhaupt entschieden werde. Das Vernunftrecht bestimmt also zwar z. B., dass das Verbrechen mit einer der Rechtsverletzung gleichkommenden Strafe belegt werden solle. Zu entscheiden, wie gross nun in jedem einzelnen Falle die Strafe sein müsse, um gerecht zu sein, das gehört aber nicht in die Rechtsphilosophie, sondern in's positive Recht. Ob z. B. ein Diebstahl einer Sache von solchem Werthe mit so viel oder so viel Gefängniss bestraft werden soll, ist schwer zu entscheiden. Entschieden muss aber werden. So nimmt der Gesetzgeber runde Summen an: Ein Jahr, 6 Monate u. s. w., überlässt auch wohl innerhalb eines gewissen Spielraums die Entscheidung dem Ermessen des Richters; und doch ist Eine Stunde zu viel oder zu wenig schon Unrecht.

c. Die Verschiedenheit des Ursprungs übt aber endlich auch einen wesentlichen Unterschied auf den beiden Gebieten gemeinsamen Inhalt des Rechts aus. Weil das Recht nicht in dem Himmel der Gedankenwelt eingeschlossen bleibt, sondern sich zum irdischen Abbild der göttlichen Idee macht: so entfaltet es sich in dem Rundgemälde der Weltgeschichte, im Kreise ihrer verschiedenen Völkergeister, indem es sich den Charakteren derselben anschmiegen muss. Ein jedes Volk hat verschiedene natürliche und geistige Fähigkeiten, Sitten, Gebräuche, Religion, Bildung, Himmelsstrich u. s. w. Durch alle diese geschichtlichen Seiten wird das Recht eines Volkes, seine Gesetze über Eigenthum, Ehe u. s. w.

bestimmt. Die ganze Gesetzgebung eines Volkes kann nur aus dem Zusammenwirken aller dieser Kräfte beurtheilt werden. Ein handeltreibendes Volk braucht andere Gesetze, als ein ackerbauendes; eine Seemacht andere, als eine Landmacht. In Holland werden die Gesetze über die Deiche sehr ausführlich sein müssen u. s. w. Hieran ist viel Vergängliches, welches die Geschichte abstreift, da es nur durch die Umstände gerechtfertigt ist, diese sich aber stets ändern. Den wahren philosophischen Standpunkt für diese Betrachtung des geschichtlichen Rechts hat Montesquieu in seinem berühmten Buche: *Esprit des lois* eingenommen, indem er die gesammte Gesetzgebung eines Volkes nur aus dem Ineinanderwirken aller jener Seiten desselben erklären will. Da nun das Volk selbst eine Reihe von Bildungsstufen durchläuft, so muss auch sein Rechtssystem diess thun. Ein bestimmtes Rechtsverhältniss in einem Volke lässt sich also aus einem doppelten Gesichtspunkte beurtheilen. Das Eine ist seine Rechtfertigung aus den gegebenen Umständen. Das ist die Rechtfertigung, welche, wie Hegel (Rechtsphilosophie, §. 3) erwähnt, der Rechtsgelehrte Sextus Cäcilius bei Aulus Gellius *(Noct. Att. XX, 1)* dem Philosophen Phavorinus gegenüber unternimmt: „Du weisst, dass die Zweckmässigkeiten und Heilmittel der Gesetze sich nach den Sitten der Zeit und den Verfassungen der Staaten, nach den Nützlichkeitsverhältnissen der Gegenwart, nach der Heftigkeit der Laster, denen begegnet werden soll, richten und verändern, und nicht in demselben Zustande verbleiben, sondern, wie die Wolkenzüge und der Anblick des Meers, dem Wechsel der Dinge und des Glücks folgen. Was galt für heilsamer, als die Stolonische Bill? was für nützlicher, als der Voconische Volksschluss? was für nothwendiger, als das Licinische Gesetz? Alles diess ist aber durch den Reichthum des Staats verdeckt worden und in Vergessenheit gerathen.“ Solche Gesetze haben nur einen geschichtlichen Werth. Sie sind vernünftig unter diesen Umständen; sie sind es aber nicht an sich. Wenn die geschichtliche Rechtfertigung der Gesetzgebung eines Volks dergestalt der philosophischen Rechtfertigung entgegensteht, so greift diese doch auch in jene über, insofern sie zugleich die Aufgabe hat, nachzuweisen, wie eine positive Gesetzgebung eine Stufe zur Erreichung des unbedingten Vernunftrechts ist. Das Falsche ist nur, die philosophische und die geschichtliche Rechtfertigung zu verwechseln. Etwas kann aus allen geschichtlichen Grundlagen gerechtfertigt sein, und dennoch ein schlechtes Gesetz sein. Vor der

Vernunft genügt also die geschichtliche Rechtfertigung nicht; und der Gerichtshof der Vernunft kann verurtheilen nicht nur, was geschichtlich, sondern selbst, was geschichtsphilosophisch vollständig gerechtfertigt ist, — von dem Urtheilsspruche der Vernunft aber gilt keine Berufung.

2. So entspinnt sich zweitens ein Kampf und Gegensatz des Vernunftrechts und des gegebenen Rechts. Dieser Streit entsteht daher, wenn die eine Wissenschaft die andere nicht anerkennen will, sich über sie erhebt, und in das Gebiet der andern übergreift. Sehen wir, wie eine jede Seite diess Unrecht begeht, und weisen wir dann eine jede in die ihr gebürende Schranke zurück.

a. Die Philosophie verhält sich feindselig gegen die Rechtswissenschaft, einerseits, indem sie auch solche Dinge ableiten will, die nur der Endlichkeit angehören, also z. B. die vorhin erwähnte rein positive Seite der Gesetze. So ist es nach Hegel eine Verirrung Fichtes, wenn er in seinem Naturrecht die Vervollkommnung der Passpolizei bis zu dem Punkte ausgedehnt wissen will, dass jeder Bürger stets mit einem Passe, der sogar sein Bildniss enthalten solle, versehen sein müsse, auch wenn er bloss vor's Thor spazieren gehe. Vielleicht bringen wir es in Deutschland noch dahin! Plato konnte es sich ersparen, in seiner Erziehungslehre den Ammen anzurathen, mit den Kindern nie still zu stehen, sondern sie immer in einer angemessenen Bewegung zu erhalten: Hegel selbst —, den Preis der Waaren für die Befriedigung der gemeinsten Lebensbedürfnisse durch die Marktpolizei feststellen zu lassen. — Ein anderes Unrecht, welches die Philosophie der Rechtswissenschaft anthut, liegt darin, wenn sie alles bestehende, geltende Recht als ein endliches, und mithin zu verwerfendes, als etwas Gedankenloses und Vernunftwidriges behauptet, als ob die Philosophie ein ganz neues Recht, wie aus der Pistole, zu schaffen habe, um es an die Stelle des gänzlich umzustürzenden positiven Rechts zu setzen. Ein solches feindseliges Verhältniss der Philosophie zum gegebenen Rechte spricht z. B. der Göthe'sche Mephistopheles in folgenden Versen aus:

Es erben sich Gesetz und Rechte,
Wie eine ew'ge Krankheit fort.
Sie schleppen von Geschlecht sich zu Geschlechte,
Und rücken sacht von Ort zu Ort.
Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage.
Weh Dir, dass Du ein Enkel bist.

Vom Rechte, das mit Dir geboren ist,
Von dem ist leider nie die Frage.

Das sind eben Worte des Teufels, d. h. des Geists, der stets verneint, in allem Bestehenden nur ein zu Vernichtendes sieht, und also die Zwietracht unter beiden Wissenschaften schüren will.

b. Aber auch die Rechtswissenschaft verhält sich feindselig gegen die Philosophie, wenn sie die Anmaassung hat, die Philosophie ganz aus ihrem Gebiete auszuschliessen: sie habe sich nicht in das positive Recht zu mischen, Theils weil, wie Hugo in seinem Lehrbuch der Geschichte des Römischen Rechts dem genannten Philosophen Phavorinus vorwirft, die Philosophen das positive Recht nicht verstehen; Theils weil sie, wie es Plato in seinem Gespräche vom Staate begegnet sei, leere Urbilder und Hirngespinnste von einem Rechte, einem Staate aufstellen, wie er sein soll, der aber, wie die Menschen jetzt sind, gar nicht ausgeführt werden könne, — vielleicht bloss auf Wesen passe, wie sie etwa im Monde leben. Mit einem Worte, die Philosophie sei unpraktisch und verderbe durch ihre Träume nur das Leben, indem sie unverständige Wünsche erzeuge, und so zur Unzufriedenheit und zu Staatsumwälzungen Anlass gebe: wie man denn auch Voltaire und Rousseau vorwirft, die Französische Staatsumwälzung herbeigeführt zu haben, — der Hegel'schen Philosophie, die jetzigen Zustände.

c. Dieser doppelten Einseitigkeit haben wir entgegenzutreten, und ihre Widersprüche dialektisch aufzulösen. Einerseits verkennt die Vernunft sich selbst, wenn sie sich selbst ganz und gar nicht in der Wirklichkeit wiederfinden will: wenn sie ihr Recht nicht für mächtig genug hält, um in der Wirklichkeit durchzudringen und sich in ihr geltend zu machen. Welcher Widerspruch eines Philosophen wäre es dann auch, sich in Dinge, wie Pass- und Marktpolizei oder Kindererziehung zu mischen, wenn die Wirklichkeit doch ein und für alle Mal unfähig wäre, das vernünftige Recht in sich aufzunehmen! Der Fehler ist also: Vernunftrecht und positives Recht nur als sich ausschliessende Gegensätze zu betrachten, von denen der eine nur eintreten könne, wenn der andere gänzlich vertilgt werde, während doch in der Wirklichkeit beide Gebiete sich stets durchdringen. Andererseits wird diese Beziehung von der Rechtswissenschaft verkannt, wenn sie der Philosophie das Verständniss des Rechts abspricht. Jeder Bürger versteht aber das Recht und muss es verstehen, da es die Richtschnur

seines Handelns im Verkehr des bürgerlichen Lebens sein soll. Und der Philosoph allein wäre dieser Erkenntniss untheilhaftig? Welcher Widerspruch ferner, das Naturrecht aus dem positiven Rechte ganz ausschliessen zu wollen! Denn darin läge ja, dass das bestehende Recht ganz unvernünftig wäre. Und das wird doch der Rechtsgelehrte nicht zugeben wollen. Weil also beide Seiten gewiss darin übereinstimmen, dass ihr Recht vernünftig sei, so hat der Philosoph, welcher eben das, was vernünftig ist, erkennt, mitzusprechen beim Rechte und der Gesetzgebung: der Rechtsgelehrte aber das Vernunftrecht stets im Auge zu behalten, um zu sehen, was er unter den gegebenen Umständen davon verwirklichen kann; die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden also nicht für ein Uebel, sondern vielmehr als den Quellpunkt alles Fortschritts anzusehen.

3. Wenn nun drittens jedes Gebiet innerhalb seiner Befugnisse bleibt, so ist die Stellung beider Wissenschaften auch eine friedliche, freundliche, die sich zuletzt in die vollkommene Gleichheit beider Seiten verwandeln muss. Das wirkliche Recht muss vernünftig, und das vernünftige Recht wirklich sein. Die Bewahrheitung und Ineinanderbewegung dieser beiden Sätze ist die Aufgabe der Weltgeschichte. Die Entwickelung des Menschengeschlechts hat lediglich den Zweck, das Urbild des Rechts zugleich zum positiven, geltenden Rechte zu machen.

a. Die Stufenfolge der weltgeschichtlichen Völker hat also keine andere Bedeutung, als das zunächst ganz unkenntliche Urbild des Vernunftrechts in immer deutlichern Zügen auszuprägen. In jedem Volke, zu jeder Zeit, unter jedem Himmelsstrich ist also eine Darstellung des Vernunftrechts in den gegebenen Zuständen vorhanden; nirgends ist es ganz verschwunden, wie stiefmütterlich es auch manchen Staaten zugetheilt sein mag. Alle geschichtlichen Umstände und Seiten eines Volkslebens sind nur verschiedene Formen, in denen sich das Urbild des Rechts abspiegelt. Dieser Inhalt ist aber damit in einer einseitigen Form, und der Fortschritt der Weltgeschichte besteht darin, eine einseitige Form nach der andern abzustreifen, und immer vollendetere aus dem Schmelztiegel der Weltgeschichte hervorfliessen zu lassen, bis die wahre vollendete Form, die dem Urbild ganz entsprechende Form des bestehenden Rechts errungen ist. Die Völker gehen unter, so lange ihr Rechtszustand diesem Urbild noch nicht entspricht.

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Nur die Völker bleiben bestehen, welche dieses Urbild vollständig zu verwirklichen vermögen; und diese vollkommene Einheit des Vernunftrechts und des positiven Rechts ist das erreichte Ziel der Weltgeschichte.

b. Wegen dieser fortwährenden Beziehung des Vernunftrechts auf das positive Recht ist es uns unmöglich, den Blick, wie wir vorhin (S. 7) sagten, von der Wirklichkeit abzuwenden. Weil das Recht nämlich das Heilige auf Erden ist, haben wir es durchgängig auch im Vernunftrecht mit irdischen und endlichen Verhältnissen zu thun. Ueberall begegnen uns, wie Steffens es nennt, die Verzerrungen des Heiligsten. Wir haben also vielmehr stets aus dem philosophischen Gebiete in das geschichtliche hinüberzuschweifen. Wir haben zu sehen, wie weit denn in Griechenland oder in Rom oder bei uns das Vernunftrecht verwirklicht ist. Durch diese geschichtlichen Ausflüge, durch diese Vergleichung verschiedener Völker und Zeiten wird uns das wahre Urbild für jedes Rechtsverhältniss erst recht klar. Je bewegter die Zeit ist, in der wir leben, desto spannender wird solche Vergleichung sein. In einer Zeit der Umgestaltungen, der Umwälzungen — und wir können nicht leugnen, dass die unsrige eine solche ist — werden die Begriffe über Recht schwankend, und der Rechtsboden zu einem wirren Irrgarten, aus welchem uns nur der Ariadne-Faden des philosophischen Rechts herausführen kann. Je schlüpfriger, gefährlicher und dunkeler eben die Verhandlungen über die jetzigen Europäischen Zustände sind, desto nothwendiger wird es sein, den Leuchtthurm der Philosophie, der uns auf dieser rauhen Bahn leiten soll, nie aus dem Auge zu verlieren. Nur so werden wir den Leidenschaften der Parteien uns hinzugeben vermeiden können. Während die handelnden Personen der Geschichte mit Leidenschaft und Gewalt ihre Ansicht als den alleinigen Rechtsboden durchführen wollen, hat der freie Blick der Wissenschaft die ruhige, unparteiische Entscheidung zu treffen. Die Zeit, in der wir leben, erhöht so offenbar die Theilnahme an der Wissenschaft, die wir darzustellen gedenken.

c. Die geschichtliche Betrachtung darf aber in unserer Wissenschaft nicht eine bloss gelegentliche, abspringende sein. Wir müssen nicht nur Streifzüge aus dem Gebiete des Vernunftrechts in das des gesetzlichen Rechts machen; sondern da das Recht eines jeden Volkes eine wenngleich verkümmerte, unvollkommene Darstellung des Vernunftrechts, ein Mittel zur Erreichung dieses unbedingten

Zieles ist, so gehört es auf diese Weise selbst in die philosophische Betrachtung. Und nachdem wir das Urbild des Rechts aus den ewigen Gesetzen der Vernunft werden abgeleitet haben, müssen wir auch aufzeigen, wie es sich allmälig im Strome der weltgeschichtlichen Entwickelung Wirklichkeit verschafft hat. Die Rechtswissenschaft mündet also, wie Gans sagte, in das Weltmeer der Geschichte; und als Krone und Beweis unserer Darstellung des Vernunftrechts haben wir daher in einem letzten Theile eine allgemeine Rechtsgeschichte darzustellen, welche eben die Nothwendigkeit dieser verschiedenen Durchgangspunkte und Halteplätze nachweisen wird, die das Vernunftrecht durchlaufen musste, um endlich wirkliches, geltendes Recht unter den Menschen zu werden.

C. Stellung des Naturrechts im Systeme der Wissenschaften.

Nachdem wir aus dem Namen des Naturrechts abgeleitet hatten, dass diese Wissenschaft das Vernunftsrecht zum Gegenstande habe, nachdem sich das Verhältniss des Vernunftrechts zum positiven Rechte als das des allmäligen Aufgehens des letztern in's erstere ergeben hat, fragt sich nun im Allgemeinen, was die ganze Stellung der Rechtsphilosophie im Systeme der Wissenschaften, und also einerseits in der Rechtswissenschaft, andererseits in der Philosophie sei.

1. So viel ist erstens klar: wenn man der Philosophie überhaupt den Vorwurf gemacht hat, dass sie unpraktisch sei, in der blossen Beschaulichkeit verbleibe; so kann dieser Vorwurf wenigstens demjenigen Zweige der Philosophie, den wir hier darstellen wollen, nicht gemacht werden. Wir wollen in der Rechtsphilosophie den Leitstern nicht unseres Denkens, sondern vielmehr unseres Handelns aufsuchen. So wie wir vom Rechte sprechen, sprechen wir von Gesetzen. Diese Gesetze bestimmen, was ich thun soll. Wir nennen diess mit einem Worte das Rechte oder das Gute: jenes Ausdrucks bedienen wir uns, wenn wir mehr auf das äussere Dasein der Handlung sehen; das Gute beziehen wir dagegen mehr auf die innere Gesinnung. Dieses Rechte und Gute sollen wir aber nicht bloss im einsamen Leben bethätigen, wie Robinson Crusoe auf seiner wüsten Insel. Da könnte man von einem Naturzustande, von einem ursprünglichen Naturleben des Einzelnen im Paradiese sprechen. Sondern dieses Rechte und Gute sollen wir auch in dem wirklichen Zusammenleben der Menschen, in der

Gesellschaft zur Darstellung bringen. So tritt die gesellschaftliche Frage, die in unsern Zeiten sogar noch die staatliche an Wichtigkeit zu überbieten scheint, an uns heran. Der Staat ist, wie alle übrigen Gesellschaften, auch ein Recht, weil auch in ihm, wie in diesen, die Gesetze des vernünftigen Handelns sich entfalten. Wir haben also den Staat, wie alle Formen der Gesellschaft, Familie, Stand, Gemeinde, ja das Recht der ganzen menschlichen Gesellschaft in den Kreis unserer Betrachtungen zu ziehen. Daher habe ich im Titel zum Namen des Naturrechts noch den der Gesellschaftslehre, die Hegel Staatswissenschaft nennt, hinzugefügt; und ich begreife alle diese Zweige unter den allgemeinen Ausdruck der Rechtsphilosophie. Auf diese Weise ist unsere Wissenschaft, wie der Titel gleichfalls angiebt, so umfassend als derjenige Theil der Philosophie, der seit Aristoteles praktische Philosophie genannt worden ist, und schliesst, was gemeinhin Naturrecht, Ethik und Politik heisst, in sich ein. Hier trifft uns der entgegengesetzte Vorwurf. Nachdem nämlich die Philosophie getadelt worden, dass sie unpraktisch sei, wird ihr jetzt vorgehalten, dass sie sich in's praktische Leben eindrängen wolle, nicht bei der Erkenntniss bleibe. Sie hat aber nicht nur die letzten Gründe des Denkens, sondern auch die des Handelns vor ihren Richterstuhl zu ziehen; denn sie hat es überhaupt mit den letzten Gründen zu thun.

2. Es fragt sich nun zweitens, welche Stellung die praktische Philosophie im Systeme der ganzen Philosophie hat, und wie wir ihren Begriff näher zu bestimmen haben. Die rein theoretische Philosophie betrachtet als Logik und Metaphysik die Gesetze des Denkens, die ewigen Begriffe und Formen der Vernunft, inwiefern sie die Quelle alles Seins sind. Aus dem schöpferischen Gedanken geht einerseits die bewusstlose Natur, andererseits der Geist hervor, in welchem die metaphysischen Gedanken die Wirklichkeit erlangen, welche die Natur besitzt, und zugleich sich wissende Gedanken sind; welches Letzteres sowohl die logischen, als die natürlichen noch nicht sind. Der Geist als dieser aus der Natur entspringende und sich in ihr als Gedanke wissende Gedanke ist nun zunächst subjectiver, d. h. einzelner Geist: dessen verschiedene Thätigkeiten, wie Empfindung, Vorstellen, Denken, Begehren, Wollen u. s. w., in der Psychologie, als dem ersten Theile der Philosophie des Geistes, betrachtet werden. Auch die Naturphilosophie und die Psychologie gehören

noch zur theoretischen Philosophie. Es handelt sich in ihnen nur um die Erkenntniss des Geistes, der Natur u. s. w. Wie aber die Natur bewusstlos aus dem logischen Gedanken hervorgeht, so erzeugt sich aus dem bewussten Denken, aus dem Begehren und Wollen des Menschen eine zweite, nicht natürliche, sondern sittliche Schöpfung, eine Welt des Geistes; und diese ist der Gegenstand der praktischen Philosophie. So schliessen sich an die Gesetze des Denkens zweitens die Gesetze der Natur, drittens die Gesetze des sittlichen Handelns. Mit letztern haben wir es hier zu thun. Weil sich der Mensch durch sein Handeln vergegenständlicht, seine inneren Willens-Bestimmungen zu einem Systeme sittlicher Verhältnisse macht, so hat Hegel diese Wissenschaft die Philosophie des objectiven Geistes genannt. Das Recht, welches in der Rechtswissenschaft behandelt wird, das Gute, welches Gegenstand der Moral ist, die bürgerliche Gesellschaft, welche in der Staatswissenschaft dargestellt wird, sind, Alles, Weisen des objectiven Geistes. Auch er gehört noch zur Endlichkeit des Geistes, die er aber mit dem erreichten Ziel der Weltgeschichte abstreift, und sich in Kunst, Religion und Wissenschaft als seiner Unendlichkeit bewusster Geist erfasst. Und insofern wir auch diese letzteren Sphären als sittliche Verhältnisse betrachten, fallen auch sie noch in's Gebiet der praktischen Philosophie und haben ihre Rechte.

3. Was ist hiernach drittens die Stellung des Naturrechts im Systeme der positiven Rechtswissenschaft? Während es im Verhältniss zur Philosophie nur Eine Besonderheit ist, Ein Theil des Ganzen: so verhält sich die Rechtsphilosophie wieder als das Allgemeine zu den besondern Zweigen der Rechtswissenschaft; denn diese umfasst selbst wieder mehrere ihr untergeordnete Wissenschaften, welche die verschiedenen Stufen des Rechts zum Gegenstande haben. Das Recht im eigentlichen Sinne, das strenge Recht des Einzelnen, das sogenannte Privat-Recht, Eigenthum, Vertrag und Familie in sich begreifend, erhebt sich dann von der Familie, als der ersten natürlichen Gesellschaft, zu immer höhern Gesellschaften, zum Verein, zur Gemeinde, zum Staate, zum Staatenbunde u. s. f. Alle diese Stufen haben ihre besonderen Rechte. Die positive Rechtswissenschaft betrachtet die äusseren Rechtsformen in allen diesen Verhältnissen. Die Rechtsphilosophie umfasst alle diese einzelnen Sphären des positiven Rechts; sie reicht daher so weit, als eine Encyklopädie des

Rechts. Die Rechtsphilosophie ist mithin selber eine Encyklopädie des Rechts, aber eine philosophische. Und dieser Zusatz bedingt eben den Unterschied, dass, da die ewigen Gesetze des vernünftigen Handelns nicht ohne Rücksicht auf die innerste sittliche Gesinnung dargestellt werden können, die Rechtsphilosophie die Ethik, das Recht des moralischen Standpunkts, mit in den Kreis ihrer Betrachtungen ziehen muss, statt dass die positive Rechtswissenschaft sie ausschliesst. Während die Rechtswissenschaft also im Familien-Recht sich auf das durch Staatsgesetze Erreichbare beschränkt, handelt die Rechtsphilosophie auch von den sittlichen Pflichten der Familienglieder. Im Staatsrecht wird der Unterschied am Augenscheinlichsten. Wir haben nicht bloss ein Staatsrecht, d. h. die Aufzählung der äussern Formen der Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft, zu liefern, sondern auch die sittlichen Grundsätze des Staatslebens zu entwickeln. Und das ist eine Philosophie des Staats, oder auch eine Politik im wahren Sinne des Worts, während diese allerdings nach der gewöhnlichen Auffassung in Widerspruch mit der Ethik steht. Wenn Vielen das Staatsrecht, wie Gans sagt, nur die Anatomie des Staats ist: so haben wir zugleich die Politik darzustellen, die Physiologie des Staats, — die „bewegtere“ Wissenschaft des praktischen Staatsmanns; wozu auch die Volkswirthschaft gehört, die der Rechtsbeflissene ja doch auch hören muss. Wir haben also zu betrachten, wie der sittliche Inhalt des Staatslebens in jenen rechtlichen Formen zur Ausführung kommt. Es ist widersinnig, den Gegensatz des Naturzustandes und des bürgerlichen Zustandes in dem Sinne zu nehmen, als ob bloss im erstern, nicht im letztern das Vernunftrecht zur vollen Wirklichkeit gelangen könne. Die Gesellschaft, der Staat ist also auch, wie die anderen Sphären des Rechts, aus den Grundsätzen der Vernunft abzuleiten; und so wird die Philosophie des öffentlichen Rechts, das wieder in mehrere Unterabtheilungen zerfällt, wie Kirchenrecht, Völkerrecht u. s. w., den Beschluss unserer Betrachtung des reinen Vernunftrechts ausmachen, während das innere Gewissensrecht zwischen dem strengen Einzelrecht und dem öffentlichen Recht in der Mitte liegt, weil es eben als nothwendiger Bestandtheil des öffentlichen Rechts eine Voraussetzung desselben ist. Wollten wir das Recht, wie es oft noch von Rechtslehrern geschieht, bloss als eine äussere Form, nicht auch als innere Gesinnung fassen, so würde es ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Weil auf diese Weise die Sitten-

lehre, wie es ja auch unser Titel schon andeutet, mit in den Kreis unserer Betrachtungen gezogen werden muss, und eine solche Verbindung sich dann eher bei einem Philosophen, als bei einem Rechtslehrer finden würde: so wäre hieraus allerdings indicirt, unsere Wissenschaft lieber bei einem Philosophen, als bei einem Rechtslehrer zu hören.

II. Geschichte der Rechtsphilosophie.

Dieser Begriff der Rechtsphilosophie, als einer das äussere wie das innere Recht des Einzelnen, das Recht der Gesellschaft, des Staats und der Menschheit in sich begreifenden Wissenschaft, ist selbst ein gewordener, ein wissenschaftlich im Menschengeschlecht erst allmälig hervorgetretener, gerade wie das Vernunftrecht selber. Der Eintheilungsgrund dieser Entwickelung, der aus der Begriffsbestimmung der Wissenschaft selber fliessen muss, ist der, dass die Menschheit erstens mit dem allgemeinen Leben beginnt, das öffentliche Recht, die Gesellschaft und der Staat also an die Spitze gestellt werden; so dass das äussere und das innere Recht des Einzelnen nur vom öffentlichen getragen, und noch nicht unabhängig von demselben geworden sind. Das ist der Standpunkt der Griechischen Rechtsphilosophie, wie er am Reinsten bei Plato auftritt. In der Römischen Weltanschauung kommt die einzelne Person zu einer unendlichen Berechtigung: nicht das Allgemeine, das gesellschaftige Leben, sondern der Einzelne wird letzter Zweck, und zwar nicht nur im Einzelrechte, sondern sogar im öffentlichen Rechte. Diess ist der zweite Standpunkt der Rechtsphilosophie, wie er bei den Römern und im Mittelalter sich ausgebildet hat. Drittens endlich wird der Versuch gemacht, beide Standpunkte zu vereinen, die Freiheit des Einzelnen auf das Allleben zu beziehen, die Eine Seite auf die andere zu gründen, und beide als gleichberechtigt in unbedingte Uebereinstimmung zu bringen. Das ist der Standpunkt der Rechtsphilosophie seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis auf unsere Zeiten.

A. Die Griechische Rechtsphilosophie.

Es sind eigentlich nur drei Griechische Systeme der Philosophie, welche sich mit der Idee des Rechts befasst haben: die Pythagoreer, Plato und Aristoteles. Jene haben nur den einfachen Begriff der Gerechtigkeit ausgesprochen, und Aristoteles macht schon den Uebergang in den zweiten Standpunkt, indem er die

Wissenschaft des Guten für den Einzelnen, als Ethik, von der Politik, der Wissenschaft der Gesellschaft, zu trennen beginnt, und so dem Einzelnen mehr Selbstständigkeit verleiht.

1. Die Pythagoreer.

Die Idee des Guten brachten die Pythagoreer, nach Aristoteles, mit dem Gedanken der Einheit und des Bestimmten, das Schlechte mit dem der Vielheit und des Unbestimmten in Eine Reihe. Gut könne man daher nur auf einerlei Weise sein, schlecht dagegen auf mehrere. In der That, alles Gute geht auf Einheit und Uebereinstimmung des Geistes, während das Böse die Trennung und Vielheit der Richtungen und Ansichten ist, welche durch die Selbstsucht hervorgebracht wird. So ordneten diese Philosophen sogleich die Mannigfaltigkeit der Einzelnen dem gesellschaftlichen Allleben unter. Dieses Überwiegen der Gemeinschaftlichkeit bei den Pythagoreern ergiebt sich auch ganz deutlich aus dem Zwecke des Pythagoreischen Bundes, der als eine philosophische Genossenschaft den Staat beherrschen wollte: wie er es denn in mehrern Städten Grossgriechenlands, z. B. Kroton und Metapont, auch wirklich that, und so das praktische Vorbild der Platonischen Staatslehre wurde. Der Einzelne ist im Pythagoreischen Bunde vollständig in das durch die Wissenschaft bestimmte Allleben aufgegangen. — Was das Nähere betrifft, so führt Diogenes Laertius an, dass die Pythagoreer die Tugend eine Harmonie nannten. Unter den Tugenden erklärten sie aber die Gerechtigkeit für eine Zahl, die gleichvielmal genommen gleich ist (ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος). Mit andern Worten, sie hatten den richtigen Begriff vom Rechte, dass es das für Alle Gleiche sei. Und das ist in der That der Grundbegriff desselben. Ohne Gleichheit vor dem Gesetze besteht keine Gerechtigkeit; und was jetzt in alle neueren Verfassungen aufgenommen worden ist, haben die Pythagoreer schon als das Wesen des Rechts ausgesprochen. Auch die Idee des Guten, als einer Einheit, ist in diesem Begriffe der Gerechtigkeit enthalten. Denn wo Gleichheit vor dem Gesetze gilt, ist nur Ein Maass und Gewicht für die Beurtheilung aller Bürger vorhanden. Die Verschiedenheit wäre Ungerechtigkeit, und so das Böse. So ergiebt sich auch aus dieser Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit das Überwiegen des Allgemeinen über den Einzelnen.

Diesen Begriff der Gerechtigkeit haben die Pythagoreer endlich auch auf das Strafrecht angewendet, und so bereits den

wahren Rechtsgrund der Strafe, die Wiedervergeltung, aufgefunden. „Die Gerechtigkeit," sagten sie, „ist die Wiedervergeltung (τὸ ἀντιπεπονθός); denn sie glaubten," bemerkt Aristoteles, „dass es gerecht sei, wenn jemand seinerseits leide, was er gethan habe." Die Vernunft kann in der That keinen besseren Grund für die Strafe angeben, als diess von den Rechtslehrern sogenannte *jus talionis*. Und wenn Aristoteles die Pythagoreer wegen dieser einfachen Gleichheit tadelt, und die Strafe dem Stande des Beleidigten angepasst wissen will, so verletzt er damit den wesentlichen Grundsatz der Gleichheit vor dem Gesetze.

2. Plato.

a. Plato ist der erste unter den Menschen, der über Recht und Staat ausführlich und systematisch philosophirt hat. In seinem Gespräch über den Staat fasst er den ganzen Inhalt der praktischen Philosophie unter den Begriff der Gerechtigkeit zusammen, und trennt Rechts-, Sitten- und Staatslehre noch gar nicht von einander. Diess ist sogleich durch den doppelten Titel dieses Gesprächs ausgedrückt: πολιτεία ἢ περὶ τοῦ δικαίου. Dieser doppelte Name ist von je her das Kreuz der Ausleger gewesen. Handelt das Gespräch vom Gerechten, so hat Plato eine Rechtswissenschaft oder eine Moral: handelt es vom Staate, so hat er eine Politik schreiben wollen. Die einzig richtige Erklärung ist, dass Plato solche Trennungen und Spaltungen gar nicht kennt, indem das Allleben bei ihm das Einzelleben noch verschluckt. Und in der Einleitung zu diesem Gespräch spricht er seinen Standpunkt auch ganz deutlich aus. Es wird zunächst die Frage aufgeworfen: Wer ist der Gerechte? Man sieht, es handelt sich um das Recht, um die Gerechtigkeit. Und zwar will Plato nicht das einzelne Gerechte, diese oder jene gerechte Handlung, diesen oder jenen Menschen, der gerecht ist, betrachten, sondern die Idee des Gerechten, das ewige Vorbild und Urbild aller einzelnen Gerechtigkeit: mit andern Worten, er will die Gerechtigkeit philosophisch betrachten. Das Gespräch ist also eine philosophische Rechtswissenschaft. Der Frage, wer der Gerechte sei, setzt Plato aber dann den Einwand entgegen, dass die Züge der Gerechtigkeit des Einzelnen sich schwer erkennen liessen, wie kleine Schriftzüge, die einer zu lesen hätte. Um sich diess Geschäft zu erleichtern, müsse man sich umsehen, ob sich dieselben Schriftzüge nicht etwa irgendwo in grösserem Maassstabe vorfänden, damit man aus diesen jene

erklären könne. So verhalte es sich auch in der That. Um die Züge der Gerechtigkeit des Einzelnen zu entziffern, müsse man dieselben Schriftzüge im Ganzen betrachten. Dieses Ganze sei der Staat. So macht Plato ungezwungen den Uebergang aus der Moral und Rechtswissenschaft in die Gesellschaftswissenschaft. Sein Gespräch handelt also auch, und zwar vorzugsweise vom Staat, als dem umfassendsten Sitze der Gerechtigkeit. Plato stellt mithin den ganzen objectiven Geist dar, die Natur des Menschen in seiner verwirklichten Ganzheit. Da diese Natur des Menschen aber als die Gesammtheit seiner nur innern Thätigkeiten und Kräfte erkannt werden muss, wenn man ihre gegenständliche Entfaltung im Rechte verstehen will, diese innere Natur des Menschen aber in der Psychologie, als der Lehre vom subjectiven Geiste, abgehandelt wird: so zieht Plato auch diese Wissenschaft, als die nothwendigen Vordersätze seiner Darstellung, mit in den Kreis seiner Betrachtungen.

b. Die nächste Frage, die Plato aufwirft, ist die nach der T u g e n d. Denn zur Frage, was die Gerechtigkeit sei, zurückkehrend, antwortet er, sie sei eine Tugend dessen, der sie besitze: die Tugend sei aber Tüchtigkeit, die beste Beschaffenheit (ἡ ἀρίστη διάθεσις) dessen, der sie habe; die tüchtige Beschaffenheit aber das richtige Verhältniss der Glieder einer Sache unter einander. Diese Begriffsbestimmung der Tugend trifft so ziemlich mit der Pythagoreischen überein. Der Rechtsbegriff aber, und das ist das Charakteristische der ganzen Griechischen Anschauungsweise, ist noch nicht von der innern Gesinnung des Guten losgelöst; sondern die äussere Rechtsform fliesst noch lediglich aus dem Begriffe der Tugend, wie diese ihrerseits in der Staatsidee enthalten ist. „Die Tugend des Auges," fährt Plato fort, „ist, zu sehen; die des Fusses, zu gehen. Was ist nun die Tugend des ganzen Menschen? was die des Staats?" Plato untersucht hier die verschiedenen psychologischen Thätigkeiten, und zeigt dann ihre tüchtige Beschaffenheit, also ihre Tugend, sowohl für den Einzelnen, als für den ganzen Staat auf.

α. Die e r s t e Thätigkeit des Menschen ist seine V e r n u n f t (ὁ λόγος oder τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς), — „an Umfang zwar das Kleinste, der Würde nach aber das Wichtigste." Sie hat ihren Sitz in der Kopfhöhle des Menschen, nimmt also die oberste Stelle ein. Wenn hiernach die Vernunft alle übrigen Thätigkeiten des einzelnen Menschen leitet, so besteht auch ihre Tugend, die W e i s h e i t

(ἡ σοφία), darin, die Herrschaft zu führen. Im Staate drückt sich jede Thätigkeit des Einzelnen als ein Stand aus. Der Stand der Wissenden ist also ebenso ein Glied des ganzen Staatsleibes, wie der Kopf ein Glied des einzelnen Lebendigen ist. Dieser Stand ist aber das das Wohl des Ganzen Berathende (τὸ βουλευτικόν), welches nur aus der Vernunft stammt. Der Staat ist also gut, besitzt die Tugend der Weisheit, wenn der Stand der Weisen oder die Philosophen in ihm regieren; „und eher wird es den Völkern," sagt Sokrates, der Hauptredner in dem Gespräche, „nicht wohlergehen, als bis entweder die Könige philosophiren, oder die Philosophen regieren. Es sei herausgesagt, obgleich ich weiss, dass es mit einer Flut des Gelächters wird überschüttet werden." Das Hohngelächter, womit diese Worte in unsern Zeiten aufgenommen würden, wäre vielleicht noch stärker. Und dennoch ist, was Plato sagt, nur das wahrsagerisch ausgesprochene Ziel der Weltgeschichte. Aus der Vernunft soll der wahre Staat geboren werden, und die ewige Idee des Rechts auch im irdischen Zusammenleben der Menschen, in der bürgerlichen Gesellschaft durch die Wissenden verwirklicht werden. Diese Forderung fängt an, in der Wirklichkeit hier und da zum Durchbruch zu kommen, und der Platonische Satz nach einem zweitausendjährigen Kampfe der Weltgeschichte Anwendung zu finden. So langsam arbeitet der Weltgeist, so weit liegt Theorie und Praxis auseinander.

β. Die der Vernunft schnurstracks entgegengesetzte Thätigkeit der Seele ist die Begierde, der Trieb nach sinnlicher Lust (ἐπιθυμία). Der Genuss, die Befriedigung der Triebe soll nach Plato nicht gänzlich unterdrückt werden, obgleich wir bereits (S. 5) sahen, dass auf die Naturtriebe allein ein Naturrecht nicht gegründet werden konnte. Um Tugenden zu sein, muss ihre tüchtige Beschaffenheit angegeben werden. Die Triebe sind aber dann gut, wenn sie der Vernunft gehorchen und sich durch sie beherrschen lassen. Ihr Sitz im einzelnen Menschen ist daher auch der unterste, die Bauchhöhle. Das Glied, welches im Staate dieser Thätigkeit des Einzelnen entspricht, sind die Stände für die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, also die Ackerbauer und Handwerker. Ihre Tugend ist die Mässigkeit (ἡ σωφροσύνη); denn dadurch, dass die Triebe der Vernunft gehorchen, werden sie auf ihr richtiges Maass zurückgeführt, und gehen nicht auf ungemessene Befriedigung. Den Philosophen müssen diese Stände aber gehorchen, weil sie die Weisheit nicht in sich selbst besitzen, sondern nur

auf den Gelderwerb (τὸ χρηματιστικόν) gerichtet sind. Wenn diese Tugend aber auch die einzige Tugend dieser Stände ist, so kann sie doch den höhern Ständen nicht fehlen. Der Philosoph wird um so eher seine Begierden der Vernunft unterordnen, da er diese ja als das ihm Eigenthümliche besitzt. Die Mässigkeit ist also eine durch den ganzen Staat ausgespannte Tugend, welche die Uebereinstimmung der Stände hervorbringt.

γ. Wie nun im Leibe des Menschen die Brusthöhle ihren Sitz in der Mitte zwischen Kopf und Unterleib hat, so hält auch in der Seele eine dritte Thätigkeit die Mitte zwischen Vernunft und Begierde. Das ist der Eifer (ὁ θυμός), die zornmüthige Seite der Seele (τὸ θυμοειδές). Der Zorn hat mit jedem der beiden ersten Gebiete Einen Berührungspunkt. Wie die Begierde, wallt der Eifer auf; aber er thut es zu Gunsten der Vernunft und gegen die Begierde, wenn er nämlich in seiner tüchtigen Beschaffenheit ist. Die Tugend des Eifers besteht also darin, der Vernunft beizuspringen und die Triebe stets in Zaum zu halten, wie der treue Hund dem Schäfer beispringt, um die Heerde in Ordnung zu halten. Nur wenn der Eifer durch schlechte Erziehung verdorben ist, hilft er den Trieben gegen die Vernunft. Diese Mitte bildet im Staat der Stand der Krieger, im Einzelnen die Tugend der Tapferkeit: d. h. die richtige Einsicht von dem, was zu fürchten, oder es nicht ist. Die Krieger sind also der Stand der Tapferkeit, der Wehrstand, während die Philosophen den Lehrstand, die übrigen Bürger den Nährstand bilden. Diese Dreiheit führt Plato auch auf eine Zweiheit zurück, indem er die Krieger die Helfer des ersten Standes (τὸ ἐπικουρικόν) nennt, und Krieger und Philosophen, als die höheren Stände, den Handwerkern und Ackerbauern, als den niedrigern Ständen, entgegensetzt, und unter den gemeinschaftlichen Namen der Wächter des Staats (οἱ φύλακες)* begreift.

δ. So hat Plato in dem Angegebenen eine Politik und eine Ethik entwickelt, ohne sich scheinbar um das Recht und seine Wissenschaft zu bekümmern. Ja, die am Anfang aufgeworfene Frage nach der Gerechtigkeit schien ganz aus den Augen verloren. Doch nunmehr kommt er wieder darauf zurück. Sie ist ihm die vierte Tugend zu den drei angegebenen; und so stellt Plato eine Vierheit von Tugenden auf. Die Gerechtigkeit, sagt er, um die es uns von Anfang an zu thun gewesen, werde sich von selbst einstellen, sobald nur jene drei vorhanden sind. Sie sei nämlich

die allgemeine Tugend des Einzelnen und des Staats, die darin bestehe, dass jeder Theil, jeder Stand thue, was seines Amtes ist: die Vernunft und die Philosophen also regieren; die Begierden und ihre Stände gehorchen; die Tapferkeit und die Krieger zu Hülfe eilen, wenn die Vernunft und die Philosophen ihren Beistand begehren. Schlecht sei der Staat, wo ein Stand sich in die Geschäfte des andern mischt; und diese Vielgeschäftigkeit (πολυπραγμοσύνη) bilde auch in der Ethik die Quelle alles Bösen.

c. Durch dieses Urbild hat Plato das öffentliche Leben über das Einzelleben gestellt. Der Einzelne war nur Bürger, noch nicht Mensch. Selbst die Philosophie hatte nicht an der Erkenntniss das Höchste, sondern darin, dass sie ihre Vernunftgrundsätze auf das Handeln in der menschlichen Gesellschaft anwendete. Plato hat hiermit das Wesen des Griechischen Geistes überhaupt in den Gedanken erhoben. Denn in Griechenland war der Einzelne wohl eine freie Gestaltung des allgemeinen Geistes, aber ohne sich schon diesem entgegenzustellen und sich in seiner persönlichen Unendlichkeit zu erfassen. Plato's Staat ist also kein Hirngespinnst der Philosophie, sondern der Gedanke der Wirklichkeit selbst. Indem aber die Geschichte mit diesem Grundsatze zu brechen begann — und das ist eben immer der Zeitpunkt, wo derselbe in den Gedanken erhoben wird —, so wollte Plato ihn vor dem Verderben retten und die alte Griechische Sittlichkeit in ihrer Reinheit wiederherstellen: d. h. eben den Sieg des Alllebens über das Einzelleben vollenden. Hier macht Plato dann allerdings Vorschläge, die Hirngespinnste sind, nicht aber weil der Zweck noch nicht in die Wirklichkeit getreten ist, noch überhaupt darin treten kann, sondern weil Plato die alte absterbende Wirklichkeit wieder ins Leben zurückrufen wollte, durch eine kräftigere Handhabung des alten Grundsatzes, dem zufolge der Einzelne sich seines Seins nur in Einheit mit dem Ganzen bewusst war. Da Plato auf diese Weise den neuen, erst in dem Römischen Volke zu seiner vollen Entfaltung gekommenen Grundsatz der persönlichen, sich auch im Gegensatz zum Allleben erfassenden Freiheit bekämpfte, so war er ein Rückschrittsmann; und er machte es wie alle Rückschrittsmänner, er strebte gewaltsam die altfränkischen Zustände sogar mit Uebertreibung und Verzerrung wiederherzustellen. Um nämlich die im Verschwinden begriffene Wirklichkeit durch eine nach rückwärts greifende Schraube noch weiter auszubreiten, schlug er eben drei Hirngespinnste vor, die alle darin übereinkamen, dass die freie

Bewegung der einzelnen Person zu Gunsten des Alllebens nicht nur eingeschränkt, sondern völlig vernichtet würde.

α. So hob Plato das Eigenthum, das erste unmittelbarste Dasein der Person, auf; er wollte es nicht dem freien Wetteifer überlassen, dass jeder so viel erwerbe, als er durch seine Arbeit verdient. Plato erklärte daher alles Eigenthum als Staats-Eigenthum. In Plato ist die Gemeinschaftslehre zum ersten Male von der Philosophie aufgestellt worden. Die Gütergemeinschaft ist das Urbild eines paradiesischen Zustandes, wo Niemand für die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu sorgen braucht, weil der Staat oder die Natur die Mittel für dieselbe hinreichend vertheilt. „Edeln und schönen Männern," sagt Plato, „ziemt es nicht, über Mein und Dein zu hadern." Rechtsstreitigkeiten fallen also fort. Auf den Einwand, dass Niemand arbeiten werde, wenn er doch von den Regierern ernährt wird, antwortet Plato, dass eben edele und schöne Männer, wie sie allein in seinem Staate sein können, auch unter diesen Umständen ihre Pflicht erfüllen werden. Schon Aristoteles aber bemerkt, dass der Sporn zur Arbeit gerade nur darin enthalten sei, dass Jeder nicht für's Allgemeine, sondern für sich arbeite; also, wenn er fleissiger sei, auch mehr erwerben müsse, als wenn er träge bleibe. Diese Betriebsamkeit führt dann zu höherer Bildung und Wohlstand, während im Staate der Gütergemeinschaft Nichts von der Stelle rückt, und nur das Nothwendigste geschieht.

β. Die zweite Weise der Persönlichkeit ist schon eine höhere, sittlichere: zwar auch die Befriedigung eines sinnlichen Triebes, also unserer Selbstsucht, aber des vorzüglichsten, indem er zugleich vergeistigt und damit zur Geselligkeit erhoben ist. Dieses Dasein der Persönlichkeit ist die Ehe, und dann näher die Familie. Plato schloss die freie Wahl der Personen bei Eingehung der Ehe aus, indem er die Regierer die Gatten aussuchen liess, um die für die Erzeugung der besten Kinder geeigneten Personen mit einander zu verbinden. Um nämlich die königlichen oder philosophischen Naturen, ebenso die kriegerischen und die gelderwerbenden rein zu erhalten, paarten die Regierer nur Gleiches mit Gleichem. Auch sollte Niemand seine Eltern und Kinder kennen; sondern, da die Ehen in einem festgesetzten Alter geschlossen wurden, so sollten alle Bürger von einem gewissen Alter als Eltern aller jüngern von einem gewissen Alter angesehen werden, und diese jene ebenso ehren, als wären sie deren Kinder. Aristoteles erwiedert, auch diess sei der Sitte nachtheilig, da nun Blutschande

und Verwandtenmord begangen werden könnte, ohne dass man es einmal wisse. Plato glaubte aber wohl den Mord aus seinem urbildlichen Staate entfernt zu haben.

γ. Die dritte persönliche Freiheit, die ganz auf der Geselligkeit, auf dem Zusammenleben der Menschen ruht, ist die freie Wahl des Standes. Auch diese musste Plato daher ausschliessen. Er sah sehr auf Erziehung, weil er auf diese Weise das heranwachsende Geschlecht für seine Plane allein brauchbar machen konnte. Alle Kinder, die geboren wurden, sollten in ein gemeinschaftliches Erziehungshaus gebracht, alle Mütter, die geboren hatten, eins derselben als Ammen, ebenfalls nach Prüfung der Regierer, erhalten, damit die Naturen auch nicht einmal durch ungeeignete Milch vermischt würden. Ebenso theilten sie jedem Einzelnen die für ihn passende Beschäftigung zu. Weil die Weiber dann zur Erzielung der verschiedenen Naturen nothwendig waren, so wurden sie der Familie entzogen, die eben gar nicht vorhanden war, und den verschiedenen Ständen eingereiht. So liess Plato sie sogar in den Kriegerstand treten. Doch traute er ihrer Tapferkeit in einer Schlacht nicht recht, und stellte sie in das Hintertreffen, damit sie, ohne zu kämpfen, wenigstens durch ihre Menge und ihr Geschrei den Feind von ferne schrecken sollten.

Aus dem Gesagten erhellt, dass Plato das eigentliche strenge, das äussere Recht noch nicht kennt, sondern es noch in Sittlichkeit und Staat mit inbegriffen, und von diesen abhängig sich denkt. Drei Sätze sind es aber, die wir aus der Platonischen Staatslehre als für den wahren Begriff der Rechtsphilosophie erworben herausheben können: 1) das Recht tritt nicht für den einsamen Menschen, sondern nur im geselligen Zusammenleben der Bürger ein; 2) die Vernunft, als die edelste Thätigkeit des Menschen, soll stets den Einzelnen, wie den ganzen Staat leiten; 3) um die Natur des Rechts entwickeln zu können, müssen wir auch die übrigen Fähigkeiten und Thätigkeiten des Menschen, seine Triebe und Begierden, kennen.

3. Aristoteles.

Die Rechtsphilosophie des Aristoteles steht ganz auf demselben Standpunkte, als die des Plato, wie er denn namentlich die Begriffsbestimmung der Tugend von ihm entlehnt. Während Plato sich aber damit begnügt, den Begriff der Tugend des Einzelnen und des Staats aufzustellen, oder zu ihrer Verwirklichung

nur ganz wunderliche Mittel vorschlägt, geht das Bestreben des Aristoteles vornehmlich auf diese Verwirklichung des Urbilds des Guten im gegebenen Zusammenleben der Menschen. Die Tugend, als die beste Beschaffenheit des Geistes, nennt er eine innere Fertigkeit (ἕξις) zu handeln. So ist sie eine blosse Möglichkeit; erst in der Ausübung dieser Fertigkeit durch wirkliches Handeln sieht er den letzten Zweck der praktischen Philosophie erreicht, und bezeichnet denselben als Glückseligkeit (ἡ εὐδαιμονία). Die ganze Frage der praktischen Philosophie ist also bei Aristoteles die nach der Glückseligkeit. Dabei macht er schon einen Unterschied zwischen der Glückseligkeit des Einzelnen und der des Staats, lässt also der Einzel-Freiheit schon einen grösseren Spielraum. Es ist schon lobenswerth, sagt er, das höchste Gut für einen Einzelnen zu finden: göttlicher aber, für Viele und einen ganzen Staat; das Erste thue die Ethik, das Zweite die Politik. So hangen beide Wissenschaften beim Aristoteles auf's Innigste mit einander zusammen, wie denn auch die getrennten Werke, in denen sie dargestellt sind, die Nikomachische Ethik und die Politik, durch die Schlussworte der erstern mit einander verbunden sind. Die Vermittelung zwischen Ethik und Politik bildet aber derjenige Theil der Tugendlehre, welcher sich mit der Gerechtigkeit beschäftigt, und der also das enthält, was wir etwa eine philosophische Rechtslehre nennen könnten; er umfasst das fünfte Buch der Nikomachischen Ethik.*)

a. Die Ethik.

Die Glückseligkeit ist nach Aristoteles, als das höchste Gut, der Endzweck, um wesswillen wir Alles thun: also das, was seinen letzten Zweck in sich selber trägt, und mithin die höchste Vollendung (τὸ τέλειον) darstellt. Der Zweck des Menschen ist der Zweck des Edelsten und Vortrefflichsten in ihm. Das ist die Seele, und in ihr wieder das Denken und die Vernunft, welche besser sind, als der unvernünftige Theil der Seele, die Triebe. Beide Seiten sind aber zur Verwirklichung des Begriffs des Guten nothwendig. Denn wenn die Tugend die innere Fertigkeit der Seele ist, der Vernunft gemäss zu leben: so kann diese Fertigkeit nicht zur Ausübung gelangen, ohne einen Stoff und ohne Mittel, in dem

*) Vergl. über diesen Gegenstand meine besondere Schrift: „Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral" (1827).

und durch die sie sich bethätigen könne. So unterscheidet Aristoteles die Tugendmittel, als die körperlichen und äusseren Güter, von den Tugenden, als den innern Gütern. Diese selbst sind aber wieder doppelt, jenachdem die Triebe noch ein bestimmender Stoff im Guten sind, oder die Tugend sich als reine Thätigkeit der Vernunft gestaltet; was den Unterschied der praktischen und der theoretischen Tugenden giebt. Da nun die Glückseligkeit, als der höchste Zweck, die Uebereinstimmung des Innern und Äussern ist, so bestimmt Aristoteles sie als „die Thätigkeit der Seele, der Tugend gemäss in einem auch äusserlich vollendeten (τελείῳ) Leben."

α. Die Tugendmittel, als entweder körperliche oder äussere Güter, gehören selber mit zur Glückseligkeit, weil ohne sie die Ausübung der Tugend nicht möglich wäre, nur der aber, welcher wirklich tugendhaft handelt, nicht wer diess bloss vermag, glückselig zu nennen ist. Wer also z. B. sein ganzes Leben schläft, kann nicht für glückselig gelten. Das körperliche Gut ist die Lust oder das Angenehme, die Schönheit, die Gesundheit u. s. w. Die Lust ist nur die ungehinderte Thätigkeit selbst, welche mit der Erreichung ihres Zweckes aufhört, und das Uebereinstimmende, das Angenehme als das die Thätigkeit Vollendende zurücklässt. Da Glückseligkeit vollendete Thätigkeit ist, so gehört die Lust dazu. Es giebt aber so viel Arten von Lüsten, als Arten von Thätigkeiten: und nur die Lüste, welche die guten Thätigkeiten begleiten, gehören zur Glückseligkeit; die anderen sind nicht das Gute, sondern gleichgültig gegen dasselbe oder ihm entgegengesetzt. Damit nun aber die Thätigkeit eine ungehinderte sei, bedürfen wir der äussern Güter, also des Geldes, des Ansehens, der Freunde u. s. w. Denn wer ganz allein steht und von allen Mitteln entblösst ist, wird nicht handeln können. Somit hätten wir den letzten Theil der Glückseligkeit, ἐν βίῳ τελείῳ, beschrieben. Denn darunter können wir ein mit äussern und körperlichen Gütern hinlänglich ausgestattetes Leben, das auch dem Solonischen Ausspruche gemäss glücklich endet, verstehen.

β. Der andere Theil der Glückseligkeit umfasst die inneren Güter, und zwar zunächst die praktischen Tugenden. Die Vernunft steht hier in Beziehung zur unvernünftigen Seite der Seele, zu den Trieben, indem sie sich in ihnen als das Herrschende, dem sie gehorchen, geltend macht. Auf einem solchen Verhältniss beruht aber die sittliche Handlung, deren Quelle eben die praktische Tugend ist. Das Nähere dieses Verhältnisses besteht dann

darin, dass die Triebe nicht in ihrer Natürlichkeit, welche die Maasslosigkeit ist, gelassen, sondern, durch die Vernunft gezügelt, auf ihr richtiges Maass zurückgeführt werden. Zwischen Tugend und Trieb ist so zunächst beim Aristoteles nur ein quantitativer Unterschied; und die Kirchenväter haben aus diesem Grunde gesagt, dass die Tugenden der Alten glänzende Laster seien. Aber dieser bloss quantitative Unterschied schlägt in einen qualitativen, wesentlichen um. Das Ungemessene ist das Unbestimmte, was also kein Maass, d. h. eben keine bestimmte Grösse hat. Das Unbestimmte der Grösse reicht aber nach zwei Seiten hin, entweder nach dem unendlich Grossen oder nach dem unendlich Kleinen. So sehen wir den Satz des Pythagoras näher begründet, dass das Schlechte unendlich Vieles, das Gute aber nur Eines ist. Denn zwischen dem mittlern Maasse oder der richtigen Mitte und den zwei äussersten Gegensätzen liegen unendlich viel Abstufungen. So stehen jeder Tugend, als der richtigen Mitte, zwei unendlich abgestufte Laster entgegen, deren eins den Trieb zu viel, das andere zu wenig befriedigt: Tugenden aber giebt es so viel, als es Triebe giebt. Wir werden später das System der Triebe darzustellen haben. Hier mögen zur Erläuterung des Aristotelischen Gedankens einige Beispiele genügen. Der erste unmittelbarste Trieb ist das Suchen der Lust und das Fliehen des Schmerzes. Die Mässigkeit (ἡ σωφροσύνη) ist die richtige Mitte in dem Suchen der Lust, die Unmässigkeit (ἡ ἀκολασία) das Uebermaass, der Stumpfsinn (ἡ ἀναισθησία) der Mangel. Im Fliehen des Schmerzes hält die Tapferkeit (ἡ ἀνδρία) die richtige Mitte, während die Feigheit (ἡ δειλία) den Schmerz zu viel, die Tollkühnheit (ἡ θρασύτης) ihn zu wenig flieht. Und so geht Aristoteles das ganze System der Triebe durch, bis er auf die Gerechtigkeit kommt.

γ. Ehe wir aber diese ganz eigenthümlich gestellte Tugend betrachten, haben wir noch das dritte Glied der Glückseligkeit anzugeben, nämlich diejenige Thätigkeit der Vernunft, welche sie rein in sich selbst übt, ohne sich auf die Triebe zu beziehen. Bei den praktischen Tugenden ist die Vernunft noch nicht der letzte Zweck, sondern die Mässigung des Triebes durch sie. Die tüchtige Beschaffenheit der Vernunft aber in ihrer reinen Beziehung auf sich, so dass sie in ihrer Thätigkeit selbst den letzten Zweck findet, ist das Wissen nicht des praktischen Guten, was bei Aristoteles Klugheit (ἡ φρόνησις) heisst, sondern die Erkenntniss der Wahrheit; und diese Tugend nennt er die Weisheit (ἡ σοφία), beide

Tugenden aber zusammengenommen die **theoretischen Tugenden**. Die Weisheit ist die göttliche Glückseligkeit im Gegensatz zur menschlichen, weil sie eben vorzugsweise das letzte Ziel (τὸ τέλειον) in sich selbst hat; sie ist die vollkommenste, angenehmste, sich selbst genügendste, am Wenigsten der äussern Mittel bedürftige Thätigkeit. Aber darum wird sie nicht von der Gottheit allein besessen; der Mensch muss vielmehr nicht, weil er sterblich ist, nur Menschliches und Sterbliches zu erreichen streben, sondern, so viel an ihm ist, dem Tode absterben.

b. Die Gerechtigkeit.

Die **Gerechtigkeit** gehört zu den praktischen Tugenden, ist auch, wie sie, die richtige Mitte in der Befriedigung eines Triebes, nämlich des Triebes nach Rache. Dennoch unterscheidet sie sich von allen andern Tugenden dadurch, dass sie nicht bloss das Gut dessen ist, der sie ausübt, sondern auch dessen, für den sie ausgeübt wird. Sie ist überhaupt die in der Ausübung begriffene, und also sich auf Andere beziehende Tugend. So ist sie nicht bloss ein inneres Gut, wie die übrigen Tugenden, sondern es kommt bei ihr auf das äussere Dasein des Guten an; und das ist der Unterschied der Ethik und der Rechtslehre. Die erste Grundlage dieser letztern Wissenschaft hat also Aristoteles hier gelegt. Bei Plato verschwand der Theil vor dem Ganzen, der Einzelne ging in den Staat auf. Aristoteles betrachtet den Einzelnen in der Ethik für sich, macht dann aber mit der Gerechtigkeit den Uebergang zur Politik, weil die Gerechtigkeit eine Tugend ist, die nur in Gesellschaft ausgeübt werden kann. Wenn die ganze praktische Philosophie aber die Anwendung der Idee auf die gegebenen Verhältnisse und Umstände ist, unter denen gehandelt wird: so ist die Gerechtigkeit, als das äussere Dasein der Tugend, diese Anwendung im höchsten Grade. So unterscheidet Aristoteles an der Gerechtigkeit zwei Seiten: einmal ist sie die Ausübung der Tugend überhaupt in einem gegebenen Staate, und dann die Idee der Gerechtigkeit als solche. Mit andern Worten, beim Aristoteles kommt zum ersten Mal der Unterschied zwischen geltendem Rechte und Vernunftrecht vor. Das Gerechte, sagt er, ist einmal das **Gesetzliche** (τὸ νόμιμον). Der Staat schreibt nämlich alle Tugenden vor; Feigheit, Trunksucht u. s. w. wurden bestraft. Wer gesetzmässig handelt, übt die diesen Lastern entgegengesetzten Tugenden aus, wie der Staat sie befiehlt; und diese Gerechtigkeit ist also das

bürgerliche Recht. Aristoteles unterscheidet davon aber andererseits das von Natur Gerechte (τὸ φύσει δίκαιον); und mit diesen haben wir es hier allein zu thun. Was ist nun das für eine Gerechtigkeit? Da die Gerechtigkeit ein Verhalten zu Andern in sich schliesst, so wird bei ihr nicht bloss gefragt, wie die Vernunft die Triebe beherrsche, sondern wie ein Mensch sich zum andern verhalten soll, damit darin diese Beherrschung ausgedrückt sei. Da nun die Triebe das Ungleiche, Eigenthümliche, bei jedem Menschen Verschiedene sind, durch die Vernunft aber alle Menschen gleich sind: so besteht die Gerechtigkeit darin, den Anderen wie sich selbst zu behandeln. Die Gerechtigkeit fordert also, dass Jedem geschehe, was dem Andern, da Jeder zunächst dem Andern gleich ist. Die Gerechtigkeit, sagt daher Aristoteles, ist die Gleichheit (δίκαιόν ἐστι τὸ ἴσον). Das ist in der That der erste Grundsatz des Rechts. Wenn jedoch diese Gleichheit, den Pythagoreern zufolge, schlechthin zum Grundsatz der Gerechtigkeit gemacht wird: so führt diess geradezu zur Gemeinschaftslehre, wonach der Staat Jedem einen gleichen Antheil an den Gütern giebt. Aristoteles bekämpft diese gleiche Vertheilung: sie dauere nicht lange; was helfe es, die Güter gleich zu machen, wenn nicht auch die Begierden. Diese Ungleichheit der Begierden und der Bedürfnisse stört in jedem Augenblicke die Gleichheit. Die wahre Gleichheit, sagt Aristoteles, ist dagegen ein Verhältniss: dass Jeder Gleiches bekomme, heisst, dass er so viel bekomme, als er verdient. Und hierin hat Aristoteles zum ersten Male unter den Menschen die gesellschaftliche Frage angeregt. Erhält Jeder nach Verdienst, dann ist Elend, Armuth unmöglich; und nur der Faule, der nicht arbeiten will, verhungert, — er verdient es aber auch. Ist die Gerechtigkeit aber die Gleichheit, so ist die Ungerechtigkeit das Mehr-haben-Wollen (ἡ πλεονεξία): aber nicht jedes Mehrhaben, sondern nur das mit dem Verdienst nicht übereinstimmende. Der Ungerechte giebt also sich oder einem Andern mehr als er verdient, einem Dritten aber weniger.

α. So kommt Aristoteles auf die Arten der Gerechtigkeit, deren erste eben die erwähnte: die austheilende Gerechtigkeit ist (διανεμητική), welche sich auf's Eigenthum bezieht. Da Jeder so viel Sachen erhalten soll, als er verdient, so ist diese Gerechtigkeit ein Verhältniss von wenigstens vier Gliedern, und daher ein geometrisches Verhältniss: $\alpha : \beta = \gamma : \delta$. Wenn die Person α doppelt soviel verdient als die Person β, so muss auch

die Sache γ doppelt so viel werth sein als die Sache δ. Die Sachen lassen sich durch einen Werthmesser, der das Geld ist, mit einander vergleichen. Wenn also das Werk des Tischlers, ein Bett, fünfmal so viel Werth hat, als das Werk des Schusters, ein Paar Stiefeln, so muss der Tischler auch fünfmal mehr Geld für seine Arbeit erhalten. Die richtige Vertheilung der Werthe ist die Lösung der gesellschaftlichen Frage; und was jetzt so viele Geister beschäftigt und in angstvoller Spannung hält, Aristoteles hat es mit der Ungezwungenheit der ersten Vernunftanstrengung hingeworfen. Wird das Verhältniss nicht beobachtet, so bekommt der Eine zu viel, der Andere zu wenig. Die Ungerechtigkeit ist also, wie die übrigen Laster, Mangel und Uebermaass, die hier aber nicht an zwei fehlerhafte Eigenschaften vertheilt sind, sondern in dem Einen Laster zusammentreffen. Die Gerechtigkeit ist die Mitte zwischen diesen beiden Äussersten.

β. Ist nun durch die austheilende Gerechtigkeit der Werth der Sachen, die ein Jeder haben soll, festgesetzt: so kann durch den Handel und Wandel der Menschen unter einander, kurz durch Verträge, dieses richtige Verhältniss gestört werden. Hat der Eine zu wenig (Schaden, ζημία), der Andere zu viel (Vortheil, κέρδος) erhalten: so ist es die Aufgabe der ausbessernden Gerechtigkeit (ἐπανορθωτική), das richtige Verhältniss wiederherzustellen. Hier braucht die Würde der Personen nicht mehr in Betracht gezogen zu werden. Sondern das, was Jeder erhalten soll, die Mitte, das richtige Verhältniss sei B, das Zuviel, was der Eine erhalten hat C, das Zuwenig des Andern A; so ist das den Schaden und den Vortheil ausbessernde Verhältniss ein arithmetisches, A : B = B : C (3 : 6 = 6 : 9).

γ. Ist endlich der Schade, den Einer dem Andern zugefügt hat, ein Verbrechen, so tritt nach Aristoteles auch die vorhin unberücksichtigt gebliebene Würde der Personen wieder hervor: die Strafe müsse grösser sein, jenachdem der Schade einer würdigern oder unwürdigern Person zugefügt worden ist. Wir denken in dieser Rücksicht demokratischer, und lassen kein Ansehen der Person gelten: freilich behalten auch wir noch Spuren dieser Ungleichheit, z. B. in der Majestätsbeleidigung, oder wenn ein Beamter in der Ausübung seines Berufs beleidigt wird; denn oft wird die Beleidigung durch die Person, der sie zugefügt wird, ein ganz anderes Verbrechen. Darauf beschränkte aber Aristoteles die Ungleichheit nicht, wie wenn er als Beispiel den Unterschied

des Freien und des Sklaven anführt. Die Strafe wird also überhaupt bei Aristoteles aus einem Verhältnisse der Grösse des Schadens zum Verdienste des Beschädigten ermittelt werden müssen. Wenn ein Sklave beleidigt oder verletzt ist, so ist die Strafe geringer, als wenn ein Freier solches leidet. Die Strafe ist daher wohl auch beim Aristoteles, wie bei den Pythagoreern, Wiedervergeltung: aber er will sie nicht nach der Gleichheit (κατ' ἰσότητα), sondern nach dem Verhältniss (κατ' ἀναλογίαν) festgestellt wissen. Wir stimmen so, besonders nachdem in unserer Gesetzgebung die Standesvorrechte abgeschafft worden, mehr mit den Pythagoreern, als mit Aristoteles überein.

c. Die Politik.

Aristoteles ist zwar durch seine Aufstellung des Begriffs der Gerechtigkeit der Gründer der philosophischen Rechtswissenschaft. Aber da die Gerechtigkeit ihm noch eine Tugend ist, so hat sich die Rechtswissenschaft noch nicht ganz von der Moral befreit. Die Moral selbst ist aber noch vom Staate abhängig. Denn, sagt er, weil die Begierden uns nur gar zu leicht vom Wege des Guten abbringen, so findet ihn der Einzelne schwer. Lehre und Unterricht genügen nicht, um das Gesetzmässige, Tugendhafte, Gerechte zu vollführen. So sind in der Gesellschaft der Menschen Strafen und Belohnungen eingeführt, damit die Menschen von Jugend auf gewöhnt werden, sich nicht durch Lust und Unlust vom Guten abbringen zu lassen, sondern durch die Lust der Belohnung das Gute zu suchen, durch die Unlust der Strafe das Schlechte zu meiden. Diese Erziehung und Gewöhnung geschieht also durch die öffentlichen Staatseinrichtungen.

α. Da im Staate auf diese Weise die innere Möglichkeit der Tugend verwirklicht wird, die Glückseligkeit also nur in der Gemeinschaft der Menschen erreichbar ist, so giebt Aristoteles den Begriff des Staats folgendermaassen an: er sei die Gemeinschaft des tugendhaften Handelns, um eines vollendeten und selbstständigen Lebens willen; wie in unsern Zeiten gerade die Forderung der Sittlichkeit mit vollem Rechte an den Staat gemacht worden ist, indem einer unserer conservativsten Männer „sittliche Eindrücke" für höher anschlägt, als staatliche Einrichtungen. Der Mensch ist also nach Aristoteles ein geselliges Wesen (ζῶον πολιτικόν): „Wer des Staats nicht bedarf, ist entweder ein Gott oder ein Thier.

Der Staat ist also der Würde nach höher, als der Einzelne. Der Staat ist nicht, wie Lykophron der Sophist sagt, ein Vertrag der Bürger, um sich ihre Rechte zu sichern. Wie das Ganze vor den Theilen ist, und eine Hand oder ein Fuss nicht dasein kann, wenn sie vom Ganzen getrennt sind, als nur dem Namen nach, gleich einer steinernen Hand, ebenso verhält es sich mit dem Einzelnen und mit dem Staate.“ So bleibt Aristoteles dem Griechischen Standpunkt getreu, das Allgemeine als die Grundlage anzusehen, auf der der Einzelne, aber schon etwas freier als bei Plato, sich ergeht. Die Sprache beweist ihm diese Geselligkeit des Menschen; denn durch sie kann er sich Andern mittheilen. Die erste natürlichste Gemeinschaft (κοινωνία) oder Freundschaft (φιλία) ist die von Mann und Frau, Eltern und Kindern, und Geschwistern, welche die Familie bildet. Die Vereinigung mehrerer Familien ist die Gemeinde, das Dorf (κώμη); die Vereinigung mehrerer Gemeinden endlich gründet den Staat. Doch ist der Griechische Staat eigentlich nur ein Stadtgebiet, wenn auch mehrere Bezirke, Dörfer u. s. w. dazu gehören.

β. Die Seiten des Staatslebens entwickelt nun Aristoteles etwas anders, als Plato, indem er sich mehr der Wirklichkeit anschliesst: Die Bürger, welche den Staat bilden, sind entweder solche, welche den Staatszweck mit Bewusstsein selber ausführen, und also regieren, oder solche, welche nur regiert werden. Die ersten nennt Aristoteles vollkommene Bürger, die anderen unvollkommene. Die Körperschaft der Regierenden heisst ihm die Staatsgewalt (πολίτευμα), deren Thätigkeit eine dreifache ist: die erste ist die Berathschlagung über die gemeinsamen Angelegenheiten (τὸ βουλεύεσθαι): sie entspricht so ziemlich dem, was wir die gesetzgebende Gewalt nennen; — doch ist sie umfassender. Aristoteles sagt: Diese Gewalt entscheidet über Krieg und Frieden, Bündnisse, Gesetze, Tod, Verbannung, Vermögenseinziehung, Rechenschaftsablegung der Beamten u. s. w. Die zweite Thätigkeit geht vom Beamtenthum aus, welches ausführt, was die erste beschlossen: sie ist also die ausübende Gewalt, nach unserer Art zu denken; ihre Aufgabe ist das Befehlen (ἐπιτάττειν), denn zur Ausübung gehört Macht. Die dritte Gewalt sei die richterliche (τὸ δικάζον). Der Richter stehe gewissermaassen in der Mitte zwischen dem Beamten und dem Privatmann, — da die Richter, wie unsere Geschworenen, durch's Loos aus dem Volke selbst gezogen wurden. Seit Aristoteles kommen diese drei Staatsgewalten in jeder Staats-

lehre vor, und diese Wissenschaft ist hierin bis auf die letzten Zeiten nicht wesentlich vorgeschritten.

γ. Von der Art und Weise, wie diese Thätigkeiten und durch wen sie gehandhabt werden, hängen nun die verschiedenen Arten der Staaten ab. So haben wir einen doppelten Eintheilungsgrund. Erstens noch ganz abgesehen von den Personen, welche die Staatsgewalt bilden: so fragt es sich, ob dieselbe bei Ausübung der Macht ihr eigenes Interesse oder das allgemeine Beste im Auge hat. Im letzten Falle ist der Staat gut, im ersten schlecht. Die Regierer sind im guten Staate das beseelte Gerechte (ἔμψυχον δίκαιον), und die Wächter des Gesetzes, das in einem solchen Staate allein herrscht. Der andere Eintheilungsgrund beruht auf den Personen, welche die Staatsgewalt inne haben. Wenn Einer herrscht, so ist die Staatsverfassung die Monarchie, sobald dieser nicht für sich, sondern für's allgemeine Beste sorgt. Diese Verfassung ist an und für sich die beste. Der Beste im Staate muss herrschen; denn es wäre Unrecht, dass die, welche ihm an Tugend und staatlicher Einsicht nachstehen, gleiche Rechte mit ihm hätten. Er steht über dem Gesetz, weil er das Gesetz in sich trägt, und ist wie ein Gott unter den Menschen. Aristoteles dachte wohl dabei an Alexander. Wollte man hierin auch eine Hinweisung auf das jetzt wieder sehr betonte göttliche Recht der Könige sehen, so flösse es doch nach Aristoteles nicht aus der Geburt, sondern aus der Tugend. Er fährt fort: Da ein solcher ausgezeichneter Mensch aber selten ist, so kann diese Verfassung nicht oft wirklich sein. Wenn Einer nur sein eigenes Interesse, nicht das allgemeine Wohl im Auge hat: so ist das die Tyrannei, die schlechteste aller Verfassungen, weil sie die Ausartung der besten ist. Ist Einer nicht so hervorstechend an staatlicher Tugend, so ist es besser, dass mehrere Gute regieren. Sind diese die Besten an Tugend, so ist das die Aristokratie des Verdienstes, die zweite gute Verfassung. Wenn Einige herrschen, weil sie die Besten aus einem andern Grunde, als der Tugend, sind, so ist das die Ausartung der Aristokratie. Hierher gehört z. B. die Timokratie, d. h. die Geldherrschaft, wo die höchst Besteuerten regieren. Die mindest schlechte Aristokratie ist die Geburts- oder Adelsherrschaft. Denn der Adel ist alter Reichthum und altes Verdienst, enthält also eine Spur des Verdienstadels. Im Allgemeinen nennt Aristoteles alle diejenigen aristokratischen Verfassungen, in denen Einige um ihres Vortheils willen herrschen, Oligarchien. Drit-

tens scheint die Herrschaft der Vielen die beste Verfassung zu sein, weil Viele zusammen mehr Tugend und Einsicht, als Einige oder Einer haben. Aber was die Vielen nur zusammengenommen an Güte und Einsicht besitzen, das hat der Eine oder Einige, die ausgezeichnet sind, für sich allein. So können sie besser regieren. Die Herrschaft der Vielen um der Tugend willen nennt nun Aristoteles die πολιτεία. Er giebt ihr also den eigentlichen Namen des Staats, und doch setzt er sie nur als die drittbeste Verfassung. Es ist diess eine Folgewidrigkeit, wodurch er den rein Griechischen Standpunkt, welcher der der Demokratie ist, bereits verlässt. Denn Demokratie nennt er gerade die Ausartung der Volksherrschaft, wie sie sich auch in den letzten Zeiten in Griechenland zeigte, und noch bestimmter als Ochlokratie bezeichnet wurde. Dieser Umstand bewog Aristoteles und andere Philosophen, die demokratische Verfassung für eine schlechte anzusehen; sie ist aber, sagt er, die wenigst schlechte. Denn wenn auch das Volk nur auf seinen Vortheil sieht und die Angesehensten unterdrückt: so ist es immer das Interesse des grössten Theils, das im Auge behalten wird.

B. Die Rechtsphilosophie unter den Römern und im Mittelalter.

Die schöne Einheit, in welcher der Einzelne nur ein dienendes Glied für die Idee des Ganzen ist, wird in dieser mittlern Zeit zerrissen. Wie mit der Auflösung der Griechischen Sittlichkeit der Staat eine Beute selbstsüchtiger Volksführer wurde, eines Kleon, eines Hyperides, so sehen wir dasselbe Schauspiel in Rom gegen das Ende des Freistaats. Eine Menge grosser Persönlichkeiten treten auf, die sich das Allgemeine unterwerfen wollen: Marius, Sulla, die Gracchen, Lucullus, Pompejus, Crassus, endlich Julius Cäsar, in dessen Person die Herrschaft über die Welt Fleisch wurde, und dessen Name noch jetzt das Mächtigste auf Erden bedeutet, — den Kaiser. Seitdem, sagt Tacitus, ging um der Ordnung willen *(pacis interfuit)* alle Macht an Einen über, der nun der Göttliche genannt wurde. In ihm schauten die Römer die Einzelnheit als das Unendliche an. Diese Anschauung erscheint im Christenthum in ihrer reinsten Form, indem diese Religion in Einem Einzelnen die vollendete Darstellung des unendlichen Geistes verehrt. Zugleich ist der Unterschied dieser beiden Anschauungsweisen ein ungeheurer. Im Christenthum gilt dieser Eine als das unendliche Wesen selbst durch die innerliche Güte seiner Gesinnung, durch

den Inhalt seines Geistes, dadurch dass sein ganzes Tichten und Trachten auf die Verwirklichung der ewigen Wahrheit gerichtet ist. Sein Reich ist nicht von dieser Welt, sondern gehört einer höhern geistigen Ordnung an. Der Römische Kaiser ist jedoch die Macht auf Erden, die Unendlichkeit der Person in der äussern Welt, ohne dass es auf den inneren Gehalt des Geistes ankomme. Diese Macht der Person über die Natur, über die Sache ist das Recht, das äussere strenge Recht, welches sich hier zum ersten Mal von der Gesinnung trennt. Der Kaiser ist die Macht über alle Personen und deren Eigenthum; sonst sind sie aber selbst Eigenthümer, unumschränkte Herren in der Sphäre ihres Besitzes: und so schauen sie die Unendlichkeit der Person, die sie am Kaiser verehrten, auch an sich selbst an.

Zwei Gegensätze sehen wir also zunächst in diesem Zeitabschnitt auftreten, die innerliche Welt und die äusserliche Welt (*forum internum* und *forum externum)*, die Moralität und das strenge Recht. Die Einstimmigkeit des Geistes ist in der Zweiheit untergegangen. Vom Staat, vom allgemeinen Leben ist nicht mehr die Rede; und so können wir es nur mit dem Rechte des Einzelnen, mit dem Privatrechte und mit der Moral, zu thun haben. Die Unterordnung des Einzelnen unter das allgemeine Leben hörte auf, der Einzelne und seine Interessen wurden letzter Zweck. Nach der Auflösung des sittlichen Staatslebens konnte der Einzelne die Idee des Guten, dem Sokratischen Grundsatze zufolge, nur in sich finden. Und so entstand die Stoische Moral. Wenn der Einzelne an das äussere Leben trat, so brachte er nicht mehr die sittliche Gesinnung mit. Es blieb nur das äussere Band des strengen Rechts übrig. Die Rechtswissenschaft entsprang hier, und wurde von den Römischen Rechtsgelehrten unter den Kaisern zu einer hohen Blüte gebracht. Im Mittelalter bildete sich die innere moralische Welt immer mehr zu einem jenseitigen Geisterreiche aus, das dann im Papstthum seine sinnliche Erscheinung auf Erden hatte, indem dieser Einzelne mit der Unfehlbarkeit des unendlichen Wesens ausgerüstet war. Die Kirche ist das Äusserlich-werden der christlichen Moralität, die sich in ein allgemeines Leben erhob, worin das Selbstsein des Einzelnen verschwand. Auf diese Weise wollte sich innerhalb der Kirche der Zwiespalt des Alllebens und des Einzellebens zwar lösen. Indem sie damit aber auch die andere, ihr entgegenstehende Sphäre der Weltlichkeit veranlasste, nun auch ihrerseits die äussere Welt des Einzelrechts in ein allge-

meines Zusammenleben zu erheben: so blieb, da auch der Kirche in ihrer Verderbniss der innere sittliche Kern verloren gegangen war, um so mehr für den Staat, der eben auf der persönlichen Freiheit ruhete, als Band, welches die Gesellschaft zusammenhielt, nur die rohe Willkür, die Gewalt, der Nutzen des Mächtigern übrig. Zur Moral der Stoiker und der Rechtswissenschaft der Ulpiane und Papiniane kam auf diese Weise zwar eine Politik hinzu; aber sie war keine Sittlichkeitslehre, wie bei den Griechen, sondern eine Klugheitslehre des Einzelnen, um sich in einem Staate seine Macht zu erhalten, oder eine solche zu erwerben. Das ist die Politik Macchiavelli's, — der dritte Standpunkt, den wir hier zu betrachten haben, und aus welchem der schlechthinnige Gegensatz der Moral und Politik entsprang, da eben im Mittelalter diese selbstsüchtige Willkürherrschaft des Einzelnen im Staate sich nur einer auf ein unfreies Allleben gegründeten Herrschsucht der Priester gegenübersah.

1. Die Moral der Stoiker.

Der Grundsatz der Einsicht des Einzelnen, der sich bei Sokrates noch mit den Gesetzen des Staats in Uebereinstimmung setzen wollte, indem er dieselben noch als vom Handelnden anerkannte gelten liess: dieser Grundsatz, der bei Aristoteles schon aus den Räumen des wirklichen praktischen Lebens zu fliehen begann, indem die Theorie als der höchste Gipfel der Seligkeit ausgesprochen wurde; dieser Grundsatz, sage ich, ist bei den Stoikern zu einer solchen Unbedingtheit erhoben worden, dass Recht und Staat vor dem innern Ausspruch des Gewissens gänzlich verschwanden. Was der Weise thut, das ist wohlgethan. Er ist durch kein äusseres Gesetz gebunden, kann also die bestehenden Gesetze verletzen, insofern sie seiner Vernunft nicht entsprechen, und von seiner Einsicht nicht gebilligt werden. Und von diesem Grundsatz machten die Stoiker denn auch einen so umfassenden Gebrauch, dass sie sogar Blutschande, Knabenliebe, Menschenfleisch-Essen erlaubten. Es war eine allgemeine Rednerei von der Tugend um der Tugend willen, die wir bei Seneca anstaunen, der aber sein Handeln nicht entsprach, indem er sich z. B. von Nero mit grossen Reichthümern beschenken liess. Alle besonderen rechtlichen und bürgerlichen Verhältnisse, wie Ehe und Gesandtschaft, sind den Stoikern nicht das Gute; sie sind gleichgültig, und es thut zur Tugend Nichts, ob der Weise sich derselben enthält oder auf sie einlässt.

Wie das Recht, so verachtet der Weise auch den Staat. Der Weise ist dem Staate keine Rechenschaft schuldig, er ist allein frei; er ist der Herrscher und Fürst des Weltalls, wenn er auch in Fesseln ist. Er unterscheidet sich von der Gottheit nur durch die kürzere Dauer seines Daseins. Er folgt stets der allgemeinen Vernunft, die in ihm, wie im ganzen Weltall, lebt. Es giebt daher nicht viele Tugenden, sondern nur diese Eine: in jedem Augenblicke des Lebens, in welchem äusserlichen Verhältnisse man sich auch befinde, die Vernunft walten zu lassen und zur Darstellung zu bringen. Sie genügt zur Glückseligkeit; Lust, Schmerz, Reichthum, Armuth, Ehre und Schande, alles diess ist gleichgültig, und nimmt Nichts ab, noch setzt es etwas zur Glückseligkeit hinzu. So verwerfen die Stoiker die Triebe und ihre Befriedigung als Zweck des Einzelnen. Nicht die sinnlichen Einzelnheiten, nur das Allgemeine im Einzelnen ist Zweck. So überwiegt auch in den Stoikern, dem Griechischen Standpunkt gemäss, immer noch das allgemeine Leben; aber es ist nicht mehr ein gegenständliches sittliches Verhältniss, sondern eine innere, reine vorgestellte Allgemeinheit: zwar die Freiheit von allem Äussern, aber eine inhaltslose Freiheit.

Als das höchste Ziel des Weisen erschien hiernach, sich von allen äussern Dingen unabhängig zu machen, von keiner Furcht erreichbar zu sein. Der Weise strebt nach gänzlicher Befreiung von allen Leidenschaften (ἀπάθεια). Der Zustand des Weisen ist die Unerschütterlichkeit der Seele (ἀταραξία). Während Plato und Aristoteles den ganzen Menschen, Vernunft und Trieb in schöner Einheit auffassten: so ist bei den Stoikern der Gedanke, die Vernunft ausschliesslich an die Spitze der menschlichen Handlungen gesetzt, und allerdings der wahre Grundsatz der praktischen Philosophie aufgestellt. Aber es bleibt bei dieser abgezogenen Innerlichkeit, bei diesem blossen Moralisiren in seiner Leerheit. Der besondere Inhalt dessen, was gethan werden sollte, war noch nicht aus dieser Vernunft entwickelt, und das wirkliche, bestehende Leben nur hintangesetzt und übersehen.

2. Die Römischen Rechtslehrer.

Nachdem das sittliche Band der Gesinnung aus dem äussern Leben verschwunden war, die Menschen das Zusammenleben aber nicht entbehren können: so stellte sich, anstatt des innern Bandes, das äussere Band des Rechts ein. Das strenge Recht ist die All-

gemeinheit, wie sie nicht mehr als innere Gesinnung sittlicher Menschen, sondern als äussere Richtschnur für das gesellschaftliche Dasein der Personen auftritt. Es handelt sich nicht mehr um sittliche Thaten, sondern um die äusserliche Darstellung dieser sittlichen Gesinnung, auch wenn sie nicht vorhanden ist. Die Römischen Rechtslehrer knüpfen in ihren Begriffsbestimmungen also zwar an den Aristotelischen Begriff der Gerechtigkeit an: *Justitia est constans et perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi (l. 10. pr. D. De justitia).* Aber die ganze Gesinnung bezieht sich nur auf diess äussere Dasein, auf das, was dem Andern geleistet werden muss, wenn die Gesellschaft bestehen soll. Es ist mehr etwas Verneinendes, als die bejahende Forderung der Moral. Daher ist unter den drei Vorschriften des Rechts, welche die Rechtslehrer *(l. 10. § 1. D. De justitia)* angeben, die hauptsächlichste: *alterum non lædere.* Die zweite schon angedeutete, *suum cuique tribuere*, ist eben nur eine bejahende Form der ersten; man würde den Anderen verletzen, wenn man ihm nicht gäbe, was ihm zukommt. Und auch die dritte Vorschrift: *honeste vivere* bezieht sich nur auf diese äussere Darstellung der Sittlichkeit. Die Ehrbarkeit besteht eben darin, durch seine Thaten keine Rechtsverletzung zu begehen, und sich so Ehre bei seinen Mitmenschen zu erhalten.

Was nun das Einzelne betrifft, so führen die Römischen Rechtslehrer zwar den Begriff der Person in's Recht ein, und haben damit allerdings die Grundlage für dasselbe gefunden, aber ohne dessen Begriff im Mindesten sachgemäss zu bestimmen. Denn sie theilen nur die Personen in freie und unfreie, in solche, die *sui juris* und *alieni juris* sind, ein. Die Freiheit ist ihnen auf diese Weise nur ein gewisser Zustand der Person, nicht das innere Wesen derselben, wie es doch im Rechte sein sollte. Der Fremdling ist gegen den Bürger nur eine sehr bedingte Person. Die Rechtsfähigkeit *(caput)* ist verschiedenen Verringerungen *(deminutiones)* ausgesetzt. Die *maxima* nimmt die Freiheit, die *media* die bürgerlichen Rechte, die *minima* die Familien-Rechte.

Alles erscheint hier in Form der Äusserlichkeit, indem die Person ihr Dasein, ihre Freiheit nur in einer äusserlichen Sache hat. Darin ist sie aber unumschränkter, ausschliesslicher Eigenthümer. Die Gemeinschaft wird in den Institutionen des Justinian (II, 1) beschränkt auf Elemente, wie Luft, Wasser, dann Meeres- und Flussufer, wilde Thiere. Diese Dinge sind in keines Menschen Eigenthum, können aber von allen gebraucht werden, wie die

Pandekten sagen. Doch können Flussufer und wilde Thiere auch Privateigenthum werden; es wird sich später zeigen, unter welchen Bedingungen. Auf diesem Standpunkte ist nun der Hauptgrundsatz die Unendlichkeit des Einzelnen, zufolge welcher er durch seinen Willen als solchen Eigenthümer, Herr über die äussere Sache wird: *Res nullius primi occupantis fit.* Und durch eine solche Besitzergreifung wird die Sache heilig, für jeden anderen Willen undurchdringlich.

In dem Vertrage fängt diese Undurchdringlichkeit an, sich aufzulösen, indem hier zwei Willen über Eine und dieselbe Sache einig sind. Doch fassen die Römischen Rechtslehrer dieses Verhältniss zweier Willen auch allgemeiner als die Verpflichtung überhaupt, einem Andern etwas zu leisten (*l. 3. D. De obligationibus*): *Obligatio est juris vinculum, quo adstringimur ad aliquid dandum, faciendum vel præstandum.* Wofür das *proœmium* in den Institutionen Justinians *De obligationibus* (III, 13) sagt: *quo necessitate adstringimur alicujus solvendæ rei.* Die gesellschaftliche Seite fehlt nicht; sie ist aber selbst auf die Sphäre des äusserlichen Rechts des Einzelnen beschränkt. Diese Leistung ist nun entweder eine freiwillige, *obligatio ex contractu*; oder unfreiwillig, wenn Einer dem Andern Schaden zufügte, und ihm denselben nun ersetzen muss, *obligatio ex delicto.* So wird am Verbrechen auch nur die äussere Seite hervorgehoben, nicht die Innerlichkeit der Schuld, nicht die Sühne durch Wiedervergeltung, wodurch das Strafrecht wiederum mit der Moralität zusammenhängt.

3. Macchiavelli's Politik.

Im ganzen Mittelalter lag unsere Wissenschaft brach, und es wurde nur Gottesgelahrtheit getrieben, weil das Auge über's Irdische hinweg zum Himmel glitt. Die Kirche war die Anstalt des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen für's Jenseits. Mit dem Wiederaufblühen der Wissenschaften, mit der Entdeckung America's wurde es dem Menschen wieder heimisch auf dieser Erde. Die jenseitige Welt trat mehr in den Hintergrund, und der Mensch fing an, seine Interessen auf dieser Welt mehr zu verfolgen. Und da die Kirche die Aufnahme in das allgemeine Leben vermittelst des Opfers der einzelnen Willkür nur in dem Jenseits versprach, so liess man dafür seiner Selbstsucht in dieser Welt um so mehr den Zügel schiessen, und unterwarf ihr sogar das gesellschaftliche Leben hienieden. Der Staat war ebenso verderbt

und der Willkür des Einzelnen anheimgefallen, wie unter den Römischen Kaisern. Ja, die Willkür war fester geworden, indem im heiligen Römischen Reich die Kirche ihr den Stempel der Göttlichkeit aufgedrückt hatte. Auch sehen wir, an die Stelle des Einen grossen Leichnams des Römischen Kaiserreichs, in der Christenheit das Ganze in eine unendliche Menge kleiner Staaten zerfallen, Theils unumschränkte Alleinherrschaften, Theils Freistaaten, die aber das mit einander gemein hatten, dass die Willkür des Einen oder der Parteien die Herrschaft führte. Die unendliche Freiheit des Einzelnen haben die Germanen schon im rohen Zustande sogleich zu ihrem Banner gemacht; und es kostete die Arbeit von Jahrtausenden, dieselbe wieder mit dem allgemeinen sittlichen Leben auszusöhnen. Der unendlichen Freiheit des Einzelnen sagt das Römische Recht zu, welches daher im Mittelalter zu voller gesetzlicher Geltung kam. Die christliche Moral, die Erbinn der Stoiker, wollte diese ungebändigte Willkür in die Tiefe des göttlichen Willens versenken. Aber weder die christliche Moral noch das Römische Recht wurde über diese Willkür Herr. Sie musste sich aus sich selbst veredeln und verallgemeinern. Das Gebiet, worin sie sich erging, war nun der Staat; so sollte in diesem durch's Eigenthum der Einzelne an dessen sittliche Idee gebunden werden, was wir später als den Begriff des Lehnrechts sehen werden. Aber diess Mittel half auch nichts, weil alle Thätigkeiten des Staatslebens auf diese Weise zu lauter Sonderrechten wurden, und so der Einzelne seine Besonderheit sogar im Staate als sein Recht geheiligt sah. So herrschte auch im Staat die Willkür. Und die Berechtigung der fürstlichen Willkür, sich durch Unterdrückung des Lehnsadels zur unumschränkten Alleinherrschaft emporzuschwingen, bestand darin, alle diese vielen Willküren zerbrochen und damit der Herrschlosigkeit gegenüber den allgemeinen Geist der Ordnung und Ruhe gerettet zu haben. Wenn man aber noch jetzt durch die Willkür der Gewaltherrschaft und des Belagerungszustands die Gesellschaft retten zu können vermeint, so ist das, als ein Zurückfallen in's Mittelalter, ein grosser Irrthum in der Zeitrechnung. Besonders bot Italien, das in viele kleine Staaten zersplittert war, diess Schauspiel der ungemessenen Willkür dar, und gab so auch dem Lehnrecht den Ursprung.

Diesem verderbten Dasein gegenüber konnte die Wissenschaft nicht länger in die Räume des Gedankens fliehen, wie bei den Stoikern, noch sich, wie in der Kirche, mit einem Glauben an das

dereinstige Eingehen in eine herrlichere Welt vertrösten; sondern sie musste die Wirklichkeit, wie sie war, ergreifen, weil diese mächtig in die Gemüther eindrang. So stand in Italien ein Mann auf, welcher, so edlen Sinnes er selber war, den Muth hatte, dieser Schlechtigkeit unbefangenen Blickes in's Auge zu schauen, sich an die Erfahrung zu wenden, und rund heraus zu sagen, durch welche Mittel ein solcher von der Zwingherrschaft geleiteter Staat erhalten werden könne. Er wusste wohl, dass er nicht die vernünftige Idee des Rechts darzustellen hätte, welche eben in der für das äussere Leben jenseitigen Geisterwelt wohnte, nachdem der Zeitpunkt wirklich eingetreten zu sein schien, in welchem Asträa selber die Erde verlassen (S. 8).

Einige meinen, Macchiavelli habe in seinem Buche *Del Principe* nur eine Caricatur oder eine Ironie schreiben wollen; aber so fasste es wenigstens Friedrich II. in seiner Gegenschrift nicht auf. Macchiavelli selbst sagt, er wolle nur das Nützliche lehren, nicht das Rechte und Gute, was die Gegenstände der Rechtslehre und der Moral seien. So konnte er nur Klugheitsregeln geben, wie ein Herrscher, besonders ein neuer, sich in seiner rechtmässigen oder unrechtmässigen Gewalt erhalten könne. So gab Macchiavelli der Politik, im Sinne eines Gegensatzes zur Moral, den Ursprung; so dass von dieser Zeit an beide Wissenschaften als unverträglich mit einander angesehen wurden, während im Alterthum Ethik und Politik unzertrennlich verbunden waren. Aristoteles, von den schlechten Verfassungen, in denen nicht das Gesetz, sondern der Vortheil der Herrscher der leitende Gedanke sei, handelnd, giebt zwar für die Erhaltung derselben ähnliche Klugheitsregeln, wie sie im Fürsten des Macchiavelli vorkommen, und bemerkt sogar, dass schon Periander, Tyrann von Korinth, sie zuerst aufgestellt und in Anwendung gebracht habe. Bei Aristoteles ist diese Erfahrung aber nur eine ganz vereinzelte unter den vielen guten Staaten und Verfassungen, die er ebenso beschreibt, und in denen die Tugend und ihr entsprechende Mittel das Erhaltende des Staats sind. Macchiavelli's Erfahrung war dagegen nur die der Unsittlichkeit in der Herrschaft der Staaten. Es war ganz allgemein, dass nur durch Lug und Trug die Staaten einander und die Herrscher den Völkern etwas abzugewinnen suchten.

Diese Unverträglichkeit von Moral und Politik musste Macchiavelli also ganz allgemein aufstellen, indem er nur aussprach, was längst bestand. Was man in Bezug auf das Verhältniss des

Herrschers zu seinen Beherrschten Politik nannte, hiess im Völkerrecht Diplomatik: d. h. die Staatskunst, vermittelst welcher die Willkür und Selbstsucht eines Hofes einem andern etwas abgewinnen, ihn überlisten könne. Die Ausübung dieses Macchiavellismus hat bis auf unsere Zeiten gedauert, und ist noch heute nicht verschwunden. Als daher der erste Französische Freistaat seinen Gesandten Ueberlistung verbot und Aufrichtigkeit anbefahl, sagte Talleyrand, einer der glänzendsten Sprösslinge dieser Schule: um den Grundsätzen des Freistaats zu folgen, rede er zu den fremden Diplomaten immer die Wahrheit; dadurch täusche er sie aber am Besten, weil sie immer das Gegentheil von dem, was er sagte, für wahr hielten. So zieht sich von Periander bis Talleyrand derselbe Standpunkt durch die verschiedensten Zeiten hindurch. Alles ist in Allem enthalten. Aber in Macchiavelli's Schrift feiert dieser Standpunkt seine höchste Blüte. Diese Pfiffe und Kniffe, diese Heimlichkeitskrämereien müssen nun aufhören, nachdem Kant im Völkerrecht die Forderung aufgestellt hat, dass Moral und Politik versöhnt sein sollen. Und wenn wir in der Folge von Politik sprechen, so werden wir sie in einem höhern Sinne, als Macchiavelli, wir werden sie in der sittlichen Bedeutung nehmen, wie sie bei den Alten vorkommt.

Was sind nun die Lehren dieser sich absondernden, Moral und Recht verwerfenden, sich zur alleinigen praktischen Wissenschaft machenden Politik? Während die Stoiker durchaus Nichts auf den äusseren Erfolg der Handlungen gaben, sondern allen Werth derselben in ihre innere Moralität setzten, die Rechtsgelehrten wenigstens die Legalität, die äussere Form Rechtens gerettet wissen wollten, sagt Macchiavelli, dass der gute Erfolg jedesmal die Handlung rechtfertigt, wenn sie auch an sich tadelnswerth ist. Es ist die Lehre von der Zulassung der Staatsstreiche. So findet er es in seinen *Discorsi* über den Livius angemessen, wenn Romulus den Mord des Remus und des Titus Tatius geschehen liess, damit die Zwietracht der Herrscher dem neuen Staat keinen Schaden bringe. Er vertheidigt hier den jesuitischen Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel; und sagt, kein Kluger wird einen Fürsten tadeln, der, um allein die Herrschaft im Staate sich zu erhalten, Ungebürliches unternimmt. Welcher Natur auch die Mittel seien, die er anwendet, man wird sie immer ehrenvoll finden, wenn ihm der Zweck gelingt. Er muss das Recht befolgen, so lange er kann. Er muss aber lernen, auch nicht gut zu handeln,

wie es die Nothwendigkeit erheischt, weil er sonst unter bösen Menschen zu Grunde ginge. Das sind Lehren, die noch jetzt überall von sogenannten Staatsmännern hoch gepriesen werden.

In Bezug auf das Einzelne giebt Macchiavelli Theils Regeln für den Herrscher überhaupt, besonders aber für den neuen Herrscher, um sich in seiner Herrschaft fest zu setzen. Zu dem Ende, sagt er, müsse der neue Fürst Alles neu machen, die ihm entgegenstehenden Kräfte besiegen, die Familie der frühern Herrscher vertilgen. Grausamkeit, Treulosigkeit, Gottlosigkeit kann er anwenden, wenn sie schon immer im Lande geherrscht haben. Die alten Gesetze und Verfügungen in Ansehung der Auflagen muss er nicht ändern. Harte Maassregeln muss er mit einem Male vollführen, um nicht alle Tage von Neuem anzufangen; denn so wird er sie weniger fühlbar machen. Wohlthaten muss er dagegen nach und nach erzeigen, damit man unaufhörlich daran erinnert werde. Er muss das Verdienst und die Ausgezeichneten in jeder Kunst ehren, auch mit Zünften und Körperschaften häufig verkehren. Lässt sich Liebe und Furcht nicht vereinen, so ist es besser und sicherer für einen Fürsten, sich fürchten, als sich lieben zu lassen. Dankbarkeit bindet weniger, als die Furcht vor der Strafe. Der Fürst muss sich aber nicht hassen lassen. Macchiavelli stimmt also nicht in die Worte des Dichters ein: *oderint*, *dum metuant*. Den Hass würde der Fürst sich aber zuziehen, wenn er das Eigenthum der Bürger, die Ehre ihrer Familien u. s. w. antasten wollte. Auch sein Wort braucht der Fürst nicht zu halten, wenn es ihm Nachtheil brächte, und die Wortbrüchigkeit zum Gelingen seines Unternehmens erforderlich ist. Denn die Anderen halten ihm ihr Wort auch nicht.

Dann giebt Macchiavelli einen doppelten Weg an, den die Fürsten einschlagen können: Es giebt zwei Arten zu kämpfen, eine durch's Gesetz, die andere durch Gewalt; die erste kommt dem Menschen, die andere dem Thiere zu. Von den Thieren muss der Fürst bald den Löwen, bald den Fuchs spielen: jenen, um die Wölfe zu verjagen; diesen, um nicht in die Schlingen seiner Feinde zu fallen. Welche die letzte Rolle gespielt haben, sind am Besten gefahren. Nur die Fürsten haben Grosses vollbracht, welche auf ihre Treue wenig gegeben, der Menschen Gehirn mit List zu berücken gewusst, und zuletzt Diejenigen überwältigt haben, welche sich nur auf ihre Rechtlichkeit gestützt haben. Man muss den Menschen entweder schmeicheln, oder sie gründlich verderben.

Der Besitz und die Ausübung der Tugenden ist nachtheilig, der Schein davon nützlich. Denn der grosse Haufen der Menschen urtheilt nach dem Scheine. Der Fürst muss wissen, die Verstellung so sicher mit der ganzen Beweglichkeit des Schauspielers zu üben, dass Kunst und Natur nicht mehr zu unterscheiden sind.

Der Stoicismus und der Macchiavellismus sind die zwei entgegengesetzten Weisen, wie man in der verderbten Wirklichkeit bestehen kann: entweder sich in das Urbild des eigenen Innern, in das bessere Sollen zurückzuziehen, oder sich mit dem Strudel dieser Verderbniss zu besudeln. Jetzt soll das Urbildliche auf das äussere Dasein bezogen werden, um zu sehen, ob jenes fähig wäre, dieses umzugestalten. Das Stoische Urbild soll also in das strenge Recht und in den Staat eingehen. Das ist nun der Standpunkt der neuern Rechtsphilosophie.

C. Die Rechtsphilosophie der neuern Zeit.

Das allgemeine Leben der Gattung und die Zwecke des Einzelnen fallen in der neuern Zeit nicht mehr so aussereinander, wie in dem zweiten Abschnitt. Die Wissenschaften des Einzellebens, Moral und Rechtslehre, werden daher auch wieder in Beziehung zur gesellschaftlichen Wissenschaft, zur Politik gesetzt. Es kommt aber noch auf die Natur dieser Beziehung an. Einmal wird das Einzelleben zu Grunde gelegt, und das allgemeine Leben nur auf diesem Grunde erbaut. Hierher gehören diejenigen Philosophen und Rechtslehrer, welche in der That ein Naturrecht aufgestellt haben. Auf der andern Seite wird die Gemeinsamkeit des Lebens zur Grundlage für die besonderen Zwecke gemacht. Das ist der Standpunkt des Socialismus und des Communismus. Endlich treten beide Seiten, Einzelleben und Gesellschaft, mit gleichem Rechte auf; beide Standpunkte verschmelzen sich zu Einem Ganzen, und werden Menschenthum. Das ist der wahre Gesichtspunkt, von welchem aus wir selber diese Wissenschaft zu betrachten haben werden.

1. Die Naturrechtslehrer.

Auch hier wird noch, wie in der ganzen mittlern Zeit, vom Einzelleben der Ausgangspunkt genommen: aber so, dass zugleich die Versöhnung mit dem Standpunkt des Alterthums, in welchem die Gesammtheit des Staatslebens die Grundlage bildet, eingeleitet wird. Der Einzelne darf also nicht mehr rücksichtslos, wie im Fürsten des Macchiavelli, seine Willkür und seinen Vortheil zum

unbedingten Grundsatz machen. Auch beschränkt sich die Person nicht mehr auf die äussere Form Rechtens, ohne Rücksicht auf die innere Gesinnung, wie im rechtlichen Standpunkt. So wird namentlich von den Naturrechtslehrern an die Stoiker angeknüpft, aber eben nicht, damit das zu Grunde gelegte Wesen des Einzelnen in seiner Innerlichkeit eingeschlossen bleibe; sondern es wird der Versuch gemacht, aus der Natur des Einzelnen heraus einen Zustand im Zusammenleben der Menschen aufzubauen, der der Vernunft mehr entspräche, als der bisherige. Was nun diese Natur des Einzelnen sei, wird, wie bei den Alten, aus der Seelenlehre als Lehnsatz aufgenommen; und schon die Stoiker hatten diesen Weg, obgleich für einen anderen Zweck, eingeschlagen. Die Aufstellung der moralischen Grundsätze ist also wohl auch hier das Erste, aber um aus ihnen den Rechtszustand und die Staatenbildung abzuleiten. Die Rechte in der Idee erscheinen dabei als das Sollen des Naturzustands, der Staat dagegen nur als das Mittel, so viel von diesen Rechten in dieser schlechten Welt zu verwirklichen, als möglich. So haben wir neben der Moral ein Einzelrecht und ein Staatsrecht. Letzteres erscheint aber nur als eine äussere Form, nicht als Politik im alten Sinne einer sittlichen Gemeinschaft.

Dieser Standpunkt ist während der drei letzten Jahrhunderte von Hobbes bis Fichte in der Wissenschaft des eigentlichen Naturrechts der herrschende gewesen, und hat in unsern Tagen durch die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft seine Auflösung und Vollendung gefunden. Die Eintheilung desselben beruht nun darauf, dass die Natur des Menschen erstens in einem oder dem andern Triebe, auch in allen Trieben zugleich gesehen, und die Befriedigung dieser Triebe zum Grunde des Rechts und des Staats gemacht wird; — die eudämonistischen Naturrechtslehrer, von Hobbes bis Friedrich II. Zweitens wird auf eine wahrhaftere Weise die Vernunft als das innere Wesen des Menschen behauptet, und zwar als praktische Vernunft, welche der Wille ist; so ist allerdings die wahre Quelle des Rechts gefunden, aber noch als bloss einzelner Wille ausgesprochen. Das können wir das rationalistische Naturrecht nennen, welches Rousseau, Kant und Fichte vertreten. Endlich beginnt sich dieser Standpunkt aufzulösen, indem nicht das blosse Urbild der Vernunft des Einzelnen, sondern die Wirklichkeit der Vernunft des ganzen Menschengeschlechts als der Urgrund für Recht und Staat hingestellt wird.

Das ist die Ansicht der geschichtlichen Naturrechtslehrer, wo einmal die rein geschichtliche Seite des Rechts mit Savigny, dann die praktische in Thibaut, endlich die philosophische seit Gans überwiegt.

a. Das eudämonistische Naturrecht.

Die von Macchiavelli zum Grundsatz erhobene Willkür wird in der Glückseligkeitslehre zuerst, als der selbstsüchtige Trieb, die Quelle des Rechts und Staats. Sodann wird ein edlerer höherer Trieb, die Geselligkeit, zur Grundlage des Naturrechts bei den ältern sogenannten Socialisten gemacht. Endlich versuchen einige Naturrechtslehrer diese beiden Triebe auszugleichen, und die Allheit der Triebe zu Grunde zu legen, — das synkretistische Naturrecht.

α. Das selbstsüchtige Naturrecht.

Dieses selbstsüchtige Naturrecht wird von Hobbes in seiner ganzen Reinheit hingestellt, während Spinoza schon den Übergang zu jenen Socialisten macht.

a. Hobbes.

Hobbes hatte auch, wie Macchiavelli, die Anschauung einer verderbten Wirklichkeit vor sich, nämlich die Wirren und Bürgerkriege der Englischen Staatsumwälzung um die Mitte des 17. Jahrhunderts, aber zugleich mit einem sittlichen Hintergrunde, der in Italien fehlte, da England am Frühesten unter allen christlichen Völkern zu einer freien Staatsverfassung gekommen war. In seinem Buch *De cive*, und in einem andern, *Leviathan*, wird nun die Idee des Staats aus diesen in der Erfahrung gegebenen Verhältnissen abgeleitet, und der Selbstsucht und Klugheit des Mächtigsten, wie bei Macchiavelli, das Wort geredet. Der Unterschied zwischen Macchiavelli und Hobbes ist nur der, dass Jener unbefangen herzählt, wie es in den wirklichen Staaten zugeht, Hobbes diess aber für das ausspricht, was geschehen soll. So unterscheidet er einen Naturzustand, wo jeder Mensch eben seiner Willkür, seiner Selbstsucht, seinen Interessen ungebändigt den Zügel schiessen lässt, und einen gesellschaftlichen Zustand, wo dieser ungemessenen Willkür Einhalt gethan wird. Nicht im Naturzustand also, sondern vielmehr im Rechtszustand liegt ihm das höhere Sollen.

Den Naturzustand beschreibt er nun erstens auf folgende Weise: „Im Naturzustande herrscht gegenseitige Furcht Aller vor

Allen, weil Jeder sich auf Kosten des Andern Vortheile zu verschaffen sucht. Jeder kann aber auch den Anderen übervortheilen, und zur Herrschaft über ihn kommen. Denn von Natur haben alle Menschen, ungeachtet ihrer verschiedenen Stärke, eine gewisse Gleichheit, indem jeder auch noch so Schwache den Stärksten umbringen kann, wenn nicht durch Gewalt, so doch durch List." Indem Hobbes so den selbstsüchtigen Trieb als den Grundzug des menschlichen Geistes ausspricht, so hat er den unbedingtesten Sondergeist zum Grundsatz erhoben. „Im Naturzustand ist somit ein Krieg Aller gegen Alle *(bellum omnium in omnes)* gesetzt," — der unseligste Zustand, den es giebt. „Um Frieden zu haben, muss aus dem Naturzustande herausgegangen werden *(exeundum est e statu naturæ).*"

Wie ist dieser zweite bessere Zustand nun zu erlangen? „Im Naturzustande gewährt eine unwiderstehliche Macht das Recht, den Schwächeren zu beherrschen." Die Quelle des Rechts ist also hier die Gewalt, und Hobbes hat unverholen das Recht des Stärkern aufgestellt. Wollte Hobbes auch die vorhin von ihm behauptete Gleichheit der Menschen, wonach jeder dieses Recht besässe, als Naturrecht bezeichnen: so wäre doch das Urbild eines solchen natürlichen Rechts nicht zu verwirklichen, weil jene Herrschaft nur dem einen oder dem andern Glücklichen gelingen kann, und die vermeintliche Gleichheit im Naturzustand also zur Ungleichheit herabfällt, sobald an die Wirklichkeit gegangen wird. „Hat nun," fährt Hobbes daher fort, „der Stärkere einmal den Sieg errungen und seine Herrschaft begründet, so muss er den Schwächeren nicht wieder frei lassen. Und dieses wird nicht nur der Herrscher, sondern auch die Beherrschten wollen. Sie werden eine Gesellschaft schliessen, und zwar um ihres eigenen Nutzens und Vortheils willen; denn nur aus diesem Grunde werden Gesellschaften geschlossen." Die gute Staatsverfassung, wie sie Aristoteles in dem Besten aller Bürger findet, ringt sich also hier aus der schlechten Macchiavelli's heraus.

Diese Gesellschaft nennt auch Hobbes drittens den Staat: Weil im Naturzustand Niemand sicher ist, seine Interessen geschützt zu sehen, so unterwirft er sich im Staate lieber dem Mächtigsten. Für den Gehorsam, den die Schwächeren den Mächtigern leisten, werden sie alle von ihm geschützt, und haben so den meisten Vortheil. Auf diese Weise ist im Rechtszustand der Wille des Mächtigsten Recht. — Das ist aber das Recht der Kanonen, welches

nach Hobbes also das ist, was zum Frieden nothwendig ist, indem die natürliche Wildheit Aller einem stärkern Willen unterworfen wird. So ist die Selbstsucht auch die Grundlage des Staats, wie des Naturzustands; denn der Staat ist die Unterwerfung der selbstsüchtigen Triebe Aller unter Eine bevorzugte Willkür und Selbstsucht. Hobbes hatte die Erfahrung gemacht, dass kein Friede und keine Ordnung im Staate zurückkehrten, bevor nicht Olivier Cromwell's mächtiger Wille die Parteien zügelte und mit starkem Arme das Steuer des Staatsschiffs lenkte. Diese Zwingherrschaft des Stärksten, unter welchen sich alle Einzelwillen beugen mussten, nannte Hobbes nun den allgemeinen Willen. Was dieser will, spricht Hobbes als die Gesetze der Vernunft aus. So redet Hobbes zwar von etwas, das geschehen soll, und sucht es aus der menschlichen Natur abzuleiten. Aber weil der leitende Grundsatz nur die Selbstsucht ist, die Willkür Aller nur gebrochen wird, um Eine bevorzugte Willkür an die Stelle zu setzen, so bleibt diess Sollen ein leeres Sollen; und Hobbes' Lehre unterscheidet sich von der des Macchiavelli nicht durch den Inhalt, sondern durch die blosse Form. Man sieht, er lehrt die ungeheucheltste Zwingherrschaft. Dennoch wurde er verketzert und seine Schriften verboten, nicht wegen ihres Inhalts, sondern wegen der Form, wodurch er die Zwingherrschaft rechtfertigte. Die Gewalt der Fürsten hatte er zwar als rechtmässig aufgestellt, aber nicht, indem er sie, wie in Indien, bei den Juden und im Mittelalter, ja auch zum Theil noch jetzt, auf höheres Ansehen, auf göttliche Gnade zurückführte. Das Recht der Könige: zu herrschen, sollte nicht ein göttliches Recht sein, sondern lediglich auf menschlichen Interessen, auf dem Vortheil der Bürger selbst beruhen. Das wollte man nicht gelten lassen. Natürlich! weil, wenn dieser Vortheil durch eine andere Verfassung besser wahrgenommen würde, die Menschen dann das Recht zur Einführung dieser Verfassung haben würden. Die Fürsten sind aber doch wahrlich um der Völker willen, nicht umgekehrt die Völker um der Fürsten willen da. Und Diejenigen, welche noch im 19. Jahrhundert, wie Herr von Haller und Andere, das Recht aus der Quelle des göttlichen Ansehens ableiten wollen, verkennen ihre Zeit vollkommen.

b. Spinoza.

Hobbes beging die Folgewidrigkeit, den wilden Naturzustand als den rechtlosen auszusprechen, — eben weil die Willkür darin

herrschte: hinterher aber dem Rechtszustand denselben Inhalt zu geben, als dem Naturzustand, — nämlich die rohe Willkür. Die Gewalt, die zuerst das Rechtlose war, wurde hinterher Recht; man sieht nicht ein, wie: es sei denn durch den später sich ergebenden Vortheil der Bürger. Spinoza, wiewohl er an Hobbes anknüpfte, vermied doch diese Folgewidrigkeit, indem er sogleich damit begann zu sagen: die Macht ist das Recht, also den von Hobbes aufgestellten Naturzustand zugleich ausdrücklich als das Naturrecht, als das Sollen oder das Urbild fasste, während Hobbes sich nachträglich das, was sein soll, ableitete. Dabei verwahrt sich Spinoza dagegen, dass er Urbilder aufstelle. Die Alten, sagt er, stellten blosse Urbilder auf, die Politiker (er meint die Schule Macchiavelli's) wollen nur betrügen; er wolle das Recht aus der Natur des Menschen ableiten. Indem zu dieser Natur des Menschen nun seine Triebe gehören, so geht Spinoza freilich vom Gegebenen aus, aber nicht ohne diess Gegebene eben vielmehr aus dem Urbilde zu entwickeln und daran anzulehnen, während Hobbes sich allerdings lediglich an die Erfahrung, und zwar noch obenein einer vereinzelten Zeit, wendete.

Um nämlich den Begriff des Rechts zu finden, geht Spinoza auf nichts Geringeres zurück, als auf den Begriff der Gottheit, also auf die höchste Idee, das Urbild der Vernünftigkeit. Alle Macht, sagt Spinoza, die etwas hat, da zu sein und zu handeln, kommt von Gott. Das Recht Gottes zu Allem ist seine Macht als eines unbedingt Freien. Da nun nach Spinoza Gott die Substanz aller Dinge ist, welche blosse Accidenzien oder Umwandelungen dieser Substanz bilden: so haben die einzelnen Dinge nur so viel Sein, Macht und Recht, als sie sich von der göttlichen Substanz angeeignet haben. Indem dann in ihr wieder Sein und Denken Eins sind, so ist die höchste Macht zugleich die höchste Vernunft, und folglich auch das Wissen um's Recht die adäquate Erkenntniss von dem Sein aller Dinge in Gott. Wenn aber das Recht einer Accidenz nur soweit geht, als dieselbe ein Ausfluss der göttlichen Macht ist und ihr Sein im göttlichen Sein wurzelt, das höchste Recht Gottes aber ist, sich selbst zu erhalten: so geht auch jedes einzelne Wesen darauf, sich selbst zu erhalten, als auf sein Recht. Dieses Streben ist sein Wesen selbst. Spinoza fährt daher fort: „Alle natürlichen Dinge haben so viel Rechte von Natur, als sie Macht haben, da zu sein und zu handeln." So sei das Recht der Fische, zu schwimmen; das der grossen, die kleinen zu fressen.

So entspringt auch noch bei Spinoza alles Recht aus dem Selbsterhaltungstriebe, und die Selbstsucht bleibt letzter Zweck.

Zugleich erkennt Spinoza die Einseitigkeit seines Grundsatzes und bildet den Übergang zum socialistischen Naturrecht, indem er die Geselligkeit der Menschen als das Mittel angiebt, um den Zweck der Selbsterhaltung zu erreichen. Er sagt: „Jeder ist sein eigener Herr *(sui juris)*, so lange er die Gewalt zurückstossen und aus eigenem Wollen *(ex suo ingenio)* handeln kann.“ Nun ist aber die Ausübung dieser Macht im Naturzustande etwas ganz Unsicheres. „Recht hat einer im Naturzustande nur so lange, als er sich vorsieht, nicht unterdrückt zu werden. Das kann aber Einer gegen Alle nicht.“ So wird dann der Staat als das blosse Mittel, die Sicherheit zu gewähren, hereingebracht; und das ist die untergeordnete Stelle, welche der Staat bei allen Naturrechtslehrern einnimmt. Er setzt hinzu: „Es fehlt also“ (im Naturzustande nämlich) „die Sicherheit *(securitas)*, welche die Tugend des Staats ist. Je mehr Ursache zur Furcht, desto weniger Rechte. Naturrecht ist also kaum denkbar, ohne Gemeinsamkeit der Rechte.“ Hier billigt Spinoza den Satz des Aristoteles, dass der Mensch ein geselliges Wesen sei, ausdrücklich: „Ein Einzelner hat um so weniger Rechte, als die Übrigen, vereinigt, mächtiger sind. Er hat kein Recht, als was das gemeinsame Recht ihm giebt. Was die gemeinsame Übereinstimmung ihm auflegt, ist er gehalten und gezwungen zu thun. Das Recht, was Macht der Menge ist, heisst Staatsgewalt *(imperium)*, welche durch Einwilligung Sorge für den Staat hat.“ Das ist offenbar im Vergleich zum monarchischen Standpunkt des Hobbes eine demokratische Auffassung. Auch fügt Spinoza zu der von Hobbes aufgestellten Entstehungsart eines Staats, der Gewalt, die zweite hinzu, den Vertrag. Es ist ganz richtig, jeder gegebene Staat beruht seinem geschichtlichen Ursprunge nach entweder auf Gewalt oder auf Vertrag. Die erste trat z. B. beim Staate Hugo Capet's, der zweite bei dem Juli-Königthum ein. Doch ist mit der Angabe dieses geschichtlichen Ursprungs noch nicht das vernünftige Wesen des Staats erschöpfend ausgesprochen. Im Gegentheil. Wir werden später auf die höhere Natur desselben kommen. Aber Hobbes und Spinoza haben richtig angegeben, was sich als das Thatsächliche in der Erfahrung vorfindet.

Spinoza sieht wohl ein, dass durch die von ihm vorausgesetzte Einwilligung Jeder einen Theil seiner natürlichen Rechte aufgiebt;

aber Spinoza findet diess ganz in der Ordnung, weil sich der Einzelne sonst gar nicht selbst erhalten könnte. „Dass Jeder dem Fremden, dem Staat, unterworfen ist, ist nichts Widernatürliches, weil im Naturzustande Jeder nur eingebildete Macht und Rechte hat. Das Beste ist der Zweck. Der Zweck des Staats ist aber, Friede und Sicherheit des Lebens: der beste Staat also der, wo Eintracht und Unverletzlichkeit der Rechte herrscht.“ Wie Hobbes, setzt dann auch Spinoza diesen Staat als das Vernünftige. Also selbst bei den Philosophen, welche das Recht auf den Naturtrieb zurückführen, und nicht aus der Vernunft ableiten, wird dasselbe hinterher doch auf diese bezogen.

β. Das socialistische Naturrecht.

Diejenigen, welche das äussere Recht und den Staat nicht aus der Selbstsucht ableiten, sondern ganz frei und offen die Geselligkeit an die Spitze ihrer Lehre stellen, die Socialisten, bezeichnen ebenso, wie Jene, die Vernunft als die Quelle des Rechts.

a. Hugo Grotius.

Der erste der Socialisten, Hugo Grotius, der berühmte Gründer des Völkerrechts, schrieb noch nicht ein System des Naturrechts, sondern entwickelte nur dessen Grundsätze zum Behufe jener Wissenschaft. Die Hauptsache ist bei ihm, dass die Geselligkeit, welche bei Spinoza nur Mittel der Selbstsucht war, jetzt letzter Zweck wird. „Das, was den Menschen vom Thiere unterscheidet, ist der Geselligkeitstrieb: d. h. der Trieb nicht irgend welcher Gemeinschaft, sondern einer friedlichen und nach der Regel seiner Vernunft geordneten, mit denen, die seines Gleichen sind. Es ist also nicht wahr, dass jedes lebende Wesen von Natur nur auf seinen Vortheil bedacht ist.“ Hier bekämpft Grotius offenbar den Standpunkt des Hobbes. Er meint also, vermöge seines geselligen Triebes setze der Mensch sich ebenso den Vortheil und das Wohlergehen seiner Nebenmenschen zum Ziele.

Das Mittel, um diesen Zweck zu erreichen, ist nach Grotius nun das Recht. „Dieser Schutz der Geselligkeit *(societatis custodia)*, der der menschlichen Vernunft gemäss ist, ist die Quelle des Rechts. Daher fliesst die Enthaltung fremden Guts, die Wiedererstattung des Schadens, die Verpflichtung, sein Versprechen

zu halten, und die Verdienung der Strafe.“ Hier wendet er sich gegen Spinoza, der, da demselben die Selbstsucht letzter Zweck war, folgerichtig gesagt hatte, dass man sein Versprechen, wenn man könne, nur so lange zu halten brauche, als es einem vortheilhaft scheine, indem das Recht ja nur in der Macht liege. Die nothwendigen Mittel, um die Gesellschaft zusammenzuhalten, nennt Grotius dann die natürlichen Rechte. Diese Urrechte setzt er mit allen Naturrechtslehrern als das Höchste, und verlegt sie in einen Naturzustand. Da dieser Zustand aber nur ein Sollen ist, und die Urrechte nicht zur Geltung bringen kann, so muss zum Schutz derselben noch ein anderer Zustand angenommen werden.

Das Mittel nun, um jenes Mittel der Geselligkeit aufrecht zu erhalten, ist der Staat; wie das Recht der Schutz der Geselligkeit, so ist der Staat der Schutz des Rechts. Auf diese Weise stellt Grotius dem Naturrecht ein bürgerliches Recht gegenüber. „Ursprünglich war den Menschen Alles gemein. In der Einfachheit des Lebens, die diess erlaubte, blieben sie nicht.“ Grotius ist also gezwungen, die Selbstsucht, aber nicht als das Gute, hereinzubringen, sondern vielmehr als das die Urrechte hindernde Böse, um hieraus die Nothwendigkeit des geselligen Zusammenlebens im Staate zu erklären: „Die menschliche Natur, auch wenn wir Nichts bedürften, leitet uns zur Gesellschaft. Da wir aber als Einzelne schwach sind, und Vieles uns fehlt, um das Leben recht zu führen, so werden in der Gesellschaft gewisse Rechte zum Nutzen Aller eingeführt; so dass dieser uns um so mehr zur Geselligkeit treibt. Denn die Einzelnen sind nicht im Stande, sich selbst zu schützen. Der Staat ist die Gesellschaft, welche um dieses allgemeinen Nutzens, und um des Genusses der Rechte willen geschlossen wird.“ Mit andern Worten, auch Grotius, nachdem er das ganze Gebäude des Rechts auf einem edlern Boden aufgeführt hat, muss, wie Hobbes und Spinoza, den Nutzen und Vortheil, d. h. eben die Selbstsucht, als Grund des bürgerlichen Rechts aussprechen. Auch darin stimmt er mit ihnen überein, dass der Zweck des Staats der Friede ist. Das Untergeordnete des Staats auf diesem Standpunkt besteht also näher darin, dass er nur einen Theil der Naturrechte, mit welchem wir uns denn auch abfinden lassen müssen, zu schützen im Stande ist. So wird der Einzelne über den Staat gesetzt; und erst Friedrich II. wird in dieser Rücksicht den Aristotelischen Standpunkt wieder hereinziehen.

b. Puffendorf.

Die Nothwendigkeit, welche Hugo Grotius zwang, die Selbstsucht mit in Anschlag zu bringen, veranlasste Puffendorf, Hobbes' und Grotius' Ansichten zu vereinen. So führte er in seiner Schrift: *De jure naturæ et gentium*, die Geselligkeit ausdrücklich auf die Selbstliebe zurück. „Der Mensch ist aus Selbstliebe und wegen seiner Hülfsbedürftigkeit von Natur geneigt, bei Andern Schutz zu suchen: aber durch die Verderbtheit seiner Natur, durch die Mannigfaltigkeit seiner Begierden, Mangel an erwerblichen Mitteln und Veränderlichkeit seiner Gemüthsart auch eben so sehr geneigt, Andern zu schaden; wozu er durch die Geschicklichkeit seiner Hände und durch seine List die Mittel besitzt. Aus Selbstliebe entspringt daher das Naturgesetz, welches gebietet, Geselligkeit so viel als möglich zu erstreben und zu erhalten."

Aus dieser Quelle leitet Puffendorf nun alle moralischen und rechtlichen Pflichten ab. Denn neben dem Naturrecht lief jetzt die Moral parallel, da Beide eben auf dem überwiegenden Einzelleben gegründet sind. Der Unterschied beider Wissenschaften war nach Puffendorf nur, dass in dem Rechte ein äusserer Gerichtshof *(forum externum)*, in der Moral ein innerer Gerichtshof *(forum internum)* aufgestellt wurde. Und auch Puffendorf, wie diese ganze Richtung, drängte das gesellschaftliche Leben nicht mehr ganz in den Hintergrund; sondern er stellte, gleich seinen Vorgängern, auch ein Staatsrecht auf, indem er sagte: „Der höchste Zweck des Staats ist Friede und Sicherheit durch die Verwandlung der innern Gewissenspflichten in äussere Zwangspflichten." So sehen wir in Puffendorf unsere drei Wissenschaften als ganz gesondert auftreten, und doch alle durch das Band des Einzellebens mit einander verknüpft, wie denn namentlich im Staat diese Beziehung von Recht und Moral zum Vorschein kommt.

γ. Das synkretistische Naturrecht.

Die bisherigen Vertreter des Naturrechts haben den einen oder den anderen Trieb des Menschen zu Grunde gelegt, um daraus das Naturrecht abzuleiten. Aber schon mit Spinoza begann eine Beziehung der Triebe, wenn auch der eine oder der andere immer noch der vorgezogene blieb. Jetzt erhob man sich im synkre-

tistischen Naturrecht zu einer unparteiischen Zusammenfassung aller Triebe in Ein Ganzes.

a. Thomasius.

Der Erste, der hier zu erwähnen ist, Thomasius, bekämpfte die Socialisten, und bahnte den Weg zu Wolf, indem er den Trieb nach Glückseligkeit als Grundlage des Rechts setzte. Die Rechtswissenschaft, sagte er, habe das zeitige Wohl der Seele zum Zweck, und die praktische Philosophie bestehe aus den drei Wissenschaften: Ethik, Politik und Oekonomie; — was auch schon bei Aristoteles vorkommt. Eigenthümlich ist ihm aber, die Vorschriften der praktischen Philosophie von denen des Naturrechts dadurch zu unterscheiden, dass letzteres sich nur auf die negativen Vorschriften im äussern Verhalten beschränke; — ein Satz, der in der Folge vielfach wiederholt worden, und eigentlich schon, wie wir (S. 41) sahen, bei den Römischen Rechtslehrern zu Grunde liegt.

b. Wolf.

Während Thomasius nur überhaupt das Wohl, die Glückseligkeit, d. h. den Inbegriff aller Triebe zur Grundlage des Rechts gemacht hatte, liess sich Wolf nun näher auf den Inhalt dieses Zweckes ein. Mit der Glückseligkeit haben wir die Form der Allgemeinheit für den Zweck errungen, aber nur so, dass die Allheit der Triebe jetzt Gegenstand wird. So hat Wolf, statt des einen oder andern Naturtriebs, ihr einstimmiges Ganze als die Natur des Menschen gefasst. Der Endzweck aller Handlungen des Menschen war ihm auf diese Weise die Vollkommenheit: Wenn der gegenwärtige Zustand mit dem vorhergehenden und dem folgenden, und alle zusammen mit dem Wesen und der Natur des Menschen übereinstimmen, so ist der Zustand des Menschen vollkommen. Was unseren inneren und äusseren Zustand vollkommen macht, ist gut: böse, was beide unvollkommen macht. Hiernach ist der oberste Grundsatz der Sittlichkeit: Thue, was Dich und Deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht; und unterlass das Gegentheil. In der Moral ist dieser Grundsatz nun ein Sollen: Du sollst alles diess thun. Unter das Rechtsgebiet fällt dagegen alles das, was ich thun darf, um meinen Zustand vollkommener zu machen. Wolf hat hier einen sehr richtigen Charakter des Rechts, der nur eine Folge des bereits von Thomasius und den Römischen Juristen angedeuteten Grundsatzes ist, klar hervor-

gehoben: nämlich nur eine Erlaubniss und Befugniss, kein Gebot und Verpflichtung zu sein. Wolf fährt fort: Ziel ist das immerwährende Fortschreiten sowohl des Einzelnen, als der gesammten Gattung; die angegebene Vorschrift des Naturrechts ist aber das einzige Mittel, um dieses Ziel für das gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen in einem Staate zu erreichen. Ursprünglich hat nun jeder Mensch gleiche Rechte auf Vervollkommnung. Im Staate jedoch kann Jeder nur auf eine standesmässige Vervollkommnung Anspruch machen, da das Wesen eines organischen Vereins es erfordert, dass seine Glieder die mannigfaltigsten Verrichtungen haben und auf diese Weise selber verschieden sein müssen. — Diesen Satz Wolfs können wir unter der Einschränkung gelten lassen, dass aber Jeder die Möglichkeit haben müsse, jeden Stand zu erreichen, zu dem seine Fähigkeiten ihn geeignet machen: und im freien Staate die allgemeine staatliche und sittliche Bildung, wie es auch in America der Fall ist, von dem Unterschied der Stände unabhängiger werden muss.

c. Friedrich II.

Durch den Gedanken der Vervollkommnung der Gattung beginnt Wolf, den Zweck des Einzelnen dem Zwecke des Staats unterzuordnen, indem er den Einzelnen, wie Aristoteles, zum dienenden Gliede eines organischen Vereins macht; und das ist eine sehr anzuerkennende Erhebung über den Standpunkt des Einzellebens. Der Inhalt des Zwecks bleibt aber immer das Wohl, die Glückseligkeit: nur dass diese sich nicht mehr auf den Einzelnen beschränkt, sondern auch das Ganze umfasst. Diesen höchsten Gipfel des eudämonistischen Naturrechts erreicht nun besonders Friedrich II, der philosophische König, indem er ausdrücklicher die allseitige Befriedigung der Triebe vom Einzelnen auf den Staat übertrug. In vollkommenem Gegensatz zu Macchiavelli ordnete er die Zwecke aller Privatpersonen nicht nur, sondern sogar des Fürsten dem allgemeinen Wohle unter; und das ist es, was ihm jenen Beinamen erworben hat. Eine gewisse Partei in unsern Zeiten will ihn desshalb eben herabsetzen, weil er, der unumschränkte König, der willkürlichen Gewalt der Staatsregierung den Stab gebrochen hat; und noch obenein in dem bekannten Ausspruch: „Jeder kann in meinen Staaten auf seine Façon selig werden," die vollkommenste Freiheit der Religionsübung verlangte, welche jetzt von jener hinter eine heuchlerische Frömmigkeit sich

versteckenden Willkür am Meisten gehasst wird. Friedrich beginnt sogleich mit dem Grundsatze der Gesellschaftlichkeit, nicht mit dem des Einzelrechts: „Der Staat ist die stillschweigende Uebereinkunft der Bürger, zum allgemeinen Wohle beizutragen *(bien, salut public, intérêt général)*; das Schlagwort, welches mit der Französischen Staatsumwälzung in die Hände des Volkes fiel. „Der gesellschaftliche Vertrag ist aus dem Bedürfniss, einander beizustehen, entstanden; wobei jeder einen Theil seines Interesses opfert." Auch den geselligen Trieb, ja die Selbstsucht, nimmt Friedrich also wieder mit herein, und sucht Beide mit einander auszugleichen, indem er den Trieb nach Glückseligkeit darin befriedigt sieht, dass die richtig verstandene Selbstliebe die vollkommenste Hingebung sei. Um zu dieser Uneigennützigkeit der Tugend zu kommen, müsse man das Urtheil der Menschen durch Darstellung der wahren Güter berichtigen. Das Berühmteste und Treffendste ist aber das, was Friedrich über die Stellung der Könige sagt, denen er weit entfernt ist, ein göttliches Recht zuzuschreiben. „Die Gewalt der Könige ist übertragen *(délégué)*." Daher Mirabeau den König Ludwig XVI. *le délégué de la nation* zu nennen pflegte. „Die Völker wählten den zur Vertretung des Staatskörpers geschicktesten Mann. Der Fürst ist der erste Diener und Beamte des Staats, ja sogar der erste Bediente *(domestique)* seines Volkes." So leitet ein Souverain alle Souverainetät vom Volke ab, und spricht es ausdrücklich aus, dass ihm die Wahrscheinlichkeit gegen das göttliche Ansehen der Könige sei. An die Stelle der Souverainetät eines Einzelnen hat Friedrich die unbedingte Allgemeinheit des Volksgeistes, die Souverainetät des Staats gesetzt; das ist es, was ihn auch in der Wissenschaft so gross macht.

Indem Friedrich dann in seinem Anti-Macchiavelli die Grundsätze dieses Italieners bekämpft, steht er doch insofern auf demselben Boden in Bezug auf Politik, als er ihr erlaubt, die Moral zu verletzen, jedoch nicht zum Besten der fürstlichen Willkür, sondern im Interesse des Staats: „Der Fürst muss dem öffentlichen Wohl sein Sonderinteresse, ja seine Sondermoral aufopfern; denn in der Politik gelten andere Gesetze, als in der Moral. Ein Vertrag, den der Fürst mit einem fremden Staate geschlossen hat, muss also gebrochen werden, wenn diess die einzige Rettung des Volkes ist. Ist der Wille des Fürsten an eine Volksversammlung gebunden, so ist das Gehässige der Wortbrüchigkeit von ihm abgethan." Wenn man dagegen jetzt diese Wortbrüchigkeit auch in

Bezug auf innere Angelegenheiten, z. B. wenn eine Verfassung, das allgemeine Wahlrecht u. s. w. versprochen worden, billigen hört, so ist diess im höchsten Grade verwerflich. Von der besten Verfassung sagt Friedrich dann, dass sie ein gut verwaltetes Königreich sei, und zwar, wenn kein Missbrauch davon gemacht würde, mit einem politischen Körper, der dem Fürsten Vorstellungen machen darf. Das wären etwa berathende Stände; und nach hundert Jahren will man in Deutschland zur Praxis erheben, was der grosse König damals in der Theorie als das Beste hinstellte, ohne dass man bedenkt, wie er am Ende seines Lebens schon selber ausrief: er sei es müde, über Sklaven zu herrschen.

Indem durch den Zweck des allgemeinen Staatswohls, den Friedrich aufstellte, nicht nur das Sonderinteresse der Bürger, sondern selbst das des Fürsten zum Schweigen gebracht wird, so sehen wir die höchste Umkehrung der Selbstsucht und der Befriedigung der Triebe überhaupt. Da also hier in dem Streben und Handeln jedes Einzelnen nur das Allgemeine herrschen soll, so heisst diess, die Vernunft, im Gegensatz zu den Trieben, nicht nur dem Namen, sondern auch der Sache nach, zum Urgrunde des Rechts machen; und das ist der Standpunkt des rationalistischen Naturrechts.

b. Das rationalistische Naturrecht.

Plato und Aristoteles, um den wahren Begriff des Rechts und der Gesellschaft zu finden, setzten die Natur des Menschen in der Uebereinstimmung der Triebe mit der Vernunft. Nachdem diese Uebereinstimmung von den Stoikern zerrissen worden war, beschränkten sich die bisherigen Naturrechtslehrer auf die Triebe, einen einzelnen oder ihre Gesammtheit. Weder dieser noch jener Trieb, nicht einmal die einstimmige Befriedigung aller bildet aber das innerste Wesen des Menschen. Nun wird aus der Vernunft allein das Recht abgeleitet; und das ist allerdings ein grosser Fortschritt. Denn während die Triebe nur die eine oder die andere Äusserung des menschlichen Geistes darstellen, bildet die Vernunft, die auch schon die Alten das Edelste im Menschen nannten, das alle diese Bestimmtheiten, und zwar nicht als eine Summe, zusammenhaltende Band. Die Vernunft ist das innere Wesen des Menschen, aber noch im Gegensatz gegen die Seite seiner Erscheinung, welche die Triebe sind. Wenn die bisherigen Naturrechtslehrer zwar ihrer Rechtsquelle auch Vernunft zuschrie-

ben, so war diess doch darum nur ein Wort, weil in den Trieben der Geist, als zersplittert, nicht bei sich selbst, sondern bei einem Andern, nämlich abhängig von einer natürlichen Regung, ist. Vernunft aber in Wahrheit ist erst der Geist, der nur sich selbst als Geist zum Gegenstande hat; und diesen bei sich selbst seienden, nur sich auf sich beziehenden Geist nennen wir die Freiheit. Die auf das Handeln bezogene Freiheit ist aber der Wille; und so wurde jetzt der freie Wille zur Grundlage des Naturrechts gemacht, damit aber der wahre Boden des Rechts gewonnen, auf welchem das ganze Gebäude desselben aufgeführt werden muss. Das Recht beruht auf dem Willen, sein ganzer Stoff ist die Freiheit, weil es aus der Vernunft stammt. So wird von nun an diese Göttinn der Freiheit unsere stete Begleiterinn sein. Diese Grundlegung des Rechts haben Rousseau, Kant und Fichte vorgenommen, und auf diese Weise zur Gleichheit, welche die erste von den Alten aufgestellte Seite in der Begriffsbestimmung des Rechts ist, die zweite, die Freiheit, hinzugefügt; wie denn auch der von der ersten Französischen Staatsumwälzung angestrebte Rechtsstaat „Freiheit und Gleichheit“ zu seinem Losungswort nahm. Wir werden bald sehen, welches das dritte Glied ist. Indem dasselbe aber noch fehlte, haben auch die genannten Männer den Standpunkt des Einzellebens zum Ausgangspunkt genommen; das ist ihr erster Mangel. Aus ihm folgt zweitens, dass auch bei ihnen der Staat nur ein Untergeordnetes ist, nur der Schutz der Personen und des Eigenthums. Drittens aber irrten sie darin, die Vernunft mit Ausschluss der Triebe zur Grundlage gemacht, und so die Erscheinung vom Wesen getrennt zu haben.

α. Rousseau.

In seinem *Contrat social* beginnt Rousseau damit, den Grundsatz des Hobbes zu bestreiten: „Zwang und Gewalt, so wie Eroberung, machen nie Recht. Sklaverei ist daher immer Unrecht. Die Gesellschaft ist ein heiliges Recht. Worauf beruht sie? Auf freier Uebereinkunft *(convention)*, die erst eine Macht gesetzlich macht.“ Der Staat ist also auch bei Rousseau ein blosser Vertrag; und darin wird das Wesen desselben gesetzt. Der Einzelne steht somit über der Gesellschaft, und sein Wille ist der letzte Grund des Rechts. „Auf seine Freiheit verzichten,“ sagt Rousseau, „heisst: auf seine Menschheit verzichten, auf seine Menschenrechte, auf seine Pflichten selbst. Was ist nun

der bürgerliche Vertrag? Wenn die Menschen im Naturzustande dahin gekommen sind, dass die Hindernisse, die ihrer Selbsterhaltung schaden, den Sieg davon tragen über die Macht jedes Einzelnen, sich in diesem natürlichen Zustande zu erhalten, dann kann dieser ursprüngliche Zustand nicht länger bestehen, ohne dass das Menschengeschlecht unterginge. Es muss die Weise seines Daseins verändern. Da nun die Menschen keine neue Kräfte hervorbringen können, sondern nur die vorhandenen zu einigen und zu richten im Stande sind: so ist das einzige Mittel ihrer Selbsterhaltung, eine Verbindung zu gründen, in welcher die Summe der Kräfte, durch Einen gemeinsamen Hebel in Bewegung gesetzt, den Sieg über jene Hemmungen davon trägt. Diese Summe kann nur aus dem Zusammenwirken Vieler hervorgehen." Rousseau nimmt so, ungeachtet seiner Bekämpfung des Hobbes und des Spinoza, ganz denselben Anfang, wie jene, um zu der von diesen aufgestellten gemeinsamen Macht und ihrem Zwecke, der Sicherheit, zu gelangen.

Doch bringt der eingeführte Begriff der Freiheit allerdings auch einen Unterschied hervor: „Da aber die Kraft und die Freiheit eines jeden Menschen die ersten Werkzeuge seiner Erhaltung sind, wie können sie verbunden werden, ohne dass ihnen Eintrag geschehe? Diese Schwierigkeit kann auch so ausgedrückt werden: Eine Form der Verbindung zu finden, welche mit der ganzen gemeinsamen Macht die Person und das Eigenthum jedes Mitgliedes beschütze und vertheidige, und durch welche jeder Einzelne, indem er sich mit Allen verbindet, doch nur sich selbst gehorche, und so frei bleibe wie vorher. Das ist die Grundaufgabe, welche der bürgerliche Vertrag zu lösen hat." Die Unterwerfung unter ein Fremdes, die Staatsmacht, sieht Spinoza nur als ein nothwendiges Uebel an, um die Sicherheit zu erreichen. Das Grosse Rousseau's besteht darin, diesen Gehorsam selbst für einen Ausfluss der Freiheit auszusprechen, wenn er hinzusetzt: „Indem Jeder sich Allen giebt, giebt er sich keinem Einzelnen; und da man auf jedes Mitglied alle die Rechte erlangt, die man ihnen auf sich selbst einräumt, so bekommt man den vollen Werth dessen, was man verliert, zurück, und mehr Macht, um das zu bewahren, was man hat. Das Wesen des gesellschaftlichen Vertrags ist also folgendermaassen auszudrücken: Jeder von uns übergiebt seine Person und seine ganze Macht der obersten Leitung des allgemeinen Willens; und wir bekommen im Ganzen *(en corps)* jedes Glied als einen untheil-

baren Theil des Ganzen zurück. Dieser moralische Körper, der aus allen Stimmen besteht, ist das gemeinsame Ich, Leben und Wille Aller. Dieser Körper ist der Souverain. Wer diesem allgemeinen Willen nicht gehorcht, wird dazu gezwungen werden: d. h. gezwungen werden, frei zu sein. Die Freiheit des Naturzustandes, die der Mensch verliert, ist in Wahrheit Sklaverei; denn diese Freiheit hat nur die Triebe zum Beweggrund. Dem Gesetze gehorchen, das man sich selber vorgeschrieben hat, ist allein Freiheit. Denn man befragt seine Vernunft, ehe man seinen Trieben folgt.“

So gehen bei Rousseau Sicherheit und Freiheit Hand in Hand. So hat er ein vollkommenes Bewusstsein darüber, dass die bürgerliche Freiheit nicht eine Beschränkung der natürlichen Freiheit ist. Er sagt ferner, dass zum Erwerb der bürgerlichen Freiheit auch die moralische Freiheit hinzukomme, die, eben durch die Vernunft, den Menschen erst wahrhaft zum Herrn seiner selbst mache. Aber auch die wahre Gleichheit sei nun erst erworben, und nicht schon im Naturzustande da: „Die natürliche Ungleichheit, welche durch verschiedene Körperstärke und verschiedenes Talent hervorgebracht wird, verwandelt sich durch Recht und Uebereinkunft in moralische und gesetzliche Gleichheit.“

Dem Einwand, dass man keine den Staat gründende Uebereinkunft bemerkt, indem eben der Staat nach Aristoteles vor den Einzelnen und unabhängig von ihnen da ist, begegnet Rousseau damit, dass er sagt: „Die Übereinkunft ist eine stillschweigend vorausgesetzte Übereinkunft.“ So hebt er den Standpunkt des Einzelwillens, der den Staat erst machte, auch wieder auf. Denn er bemerkt sehr richtig, dass der Souverain, dieser allgemeine Wille, untheilbar ist. Wenn man daher in der Politik eine gesetzgebende und eine ausübende Gewalt unterscheide, so seien diess bloss Thätigkeiten eines und desselben allgemeinen Ich, das in der Gesetzgebung bloss seinen allgemeinen Willen, in der Ausübung die Kraft ihn durchzuführen darthue. Jeden Staat, wo die Verwaltung nur ein Ausfluss der Gesetze ist, die der allgemeine Wille festsetzt, nennt Rousseau einen Freistaat, oder einen gesetzmässigen Staat; so könne selbst das Königthum ein Freistaat sein, der nämlich hier das ist, was Aristoteles die gute Staatsverfassung nennt. „In der Demokratie besteht Gesetzgebung und Ausübung aus denselben Personen, nämlich dem ganzen Volke. Diese vollkommene Regierungsform passt nicht für Menschen. Werden in die ausübende Gewalt die Besten gewählt, so ist das eine Wahl-Aristokratie, die

beste Verfassung, während die Geburts-Aristokratie die schlechteste ist." Eine solche Wahl der Besten würden wir noch eine demokratische Verfassung, wie die Americanische denn eine ist, nennen. Rousseau fährt fort: „Die Thatkraft ist wirksamer, wo Wenige leiten, als wo der grosse Haufe. Während in allen übrigen Verwaltungen ein Sammelwesen eine Person darstellt, so stellt in der monarchischen Verfassung eine Person ein Sammelwesen dar; die moralische Einheit ist zugleich eine natürliche. Es giebt daher keine Regierung, die mehr Thatkraft habe, aber auch keine, wo der besondere Wille leichter alle Anderen beherrsche, als eben die monarchische. So wendet sich die Kraft der Verwaltung gegen die öffentliche Glückseligkeit!" Wie richtig!

Die bisher beschriebenen Verfassungen nennt Rousseau einfache. „Eigentlich aber," sagt er, „giebt es keine einfache Regierungsform. Die Vielen müssen ein Haupt haben, der Fürst Untergebene. An sich ist die einfache Regierung die beste; aber wenn die ausübende Gewalt nicht abhängig genug von der gesetzgebenden ist, so theilt man die Ausübung, um sie zu schwächen. Ist die Ausübung nicht kräftig genug, wie in der Demokratie, so theilt man sie, um sie zu stärken. Auch wenn beide Gewalten in gegenseitiger Abhängigkeit sind, wie in England, ist die Regierungsform gemischt."

Zuletzt kommt Rousseau auf die Art und Weise zu sprechen, wie der allgemeine Wille sich ausdrückt: „Je mehr die Ansichten an Einstimmigkeit grenzen, desto mehr herrscht der allgemeine Wille. Lange Verhandlungen und Streitigkeiten deuten auf das Übergewicht der besondern Interessen und den Verfall des Staats. Auf der andern äussersten Grenze der allgemeinen Sklaverei tritt wieder Einstimmigkeit ein. Zum bürgerlichen Vertrage selbst ist Einhelligkeit nothwendig. Denn die nicht beistimmen, sind nicht Bürger. Bei allen übrigen Gesetzen verpflichtet aber die Mehrheit alle Anderen. Die Widerstandspartei ist nicht unfrei; denn auch ihr Wille, der allgemeine Wille, ist ausgesprochen. Wie kann man ihn anders erkennen, als durch die meisten Stimmen?" Es kann freilich manchmal kommen, dass auch die Mehrheit sich irrt. Aber irrt Einer und die Minderheit nicht öfter? Übrigens ist zu hoffen, dass die Vernunft endlich den Sieg davon tragen und die Mehrheit erleuchten werde. Die Quantität ist also die Erscheinung der Qualität.

β. Kant.

Nachdem Rousseau die Freiheit im Allgemeinen zur Grundlage gemacht hatte, unterschied nun Kant die beiden Seiten der Freiheit des Einzelnen näher, indem er, wie Puffendorf, Recht und Moralität dem allgemeinen Begriff der Freiheit unterordnete: „Das Recht sieht bloss auf das formale äussere Dasein der Freiheit, ohne, wie die Moral, auf die innere Materie des Handelns, auf die Bestimmungsgründe Rücksicht zu nehmen. Bei den rechtlichen Handlungen ist die Triebfeder gleichgültig, indem es sich dabei nur um die Legalität, nicht, wie in der Moral, um die Tugend-Gesinnung handelt.“ Im höchsten Standpunkt wird Kant Beides verknüpfen; und das spricht er sehr schön als das Ziel der Weltgeschichte aus.

Erstens. Der Begriff des Rechts betrifft das Verhältniss der Willkür einer Person nicht auf die Wünsche oder das Bedürfniss eines Andern, sondern lediglich auf dessen Willkür. Da es nur auf die Form der Freiheit ankommt, so ist Jedes Willkür insofern rechtlich, als sie nicht die Willkür des Andern verletzt. Der allgemeine Grundsatz des Rechts ist also: Eine jede Handlung ist recht, welche die Freiheit der Willkür eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen lässt. Ursprünglich war die Willkür unbeschränkt. Denn der Naturzustand ist die Idee einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, woran jeder einen intelligiblen Besitz hat. Nur aus diesem intelligiblen Besitze erklärt sich die Entstehung des Eigenthums durch Besitzergreifung. Die Beschränkung liegt aber darin, dass Jeder das Eigenthum des Andern zu achten hat. Das Sachenrecht ist als dingliches Recht ein unmittelbares Verhältniss der Person zur Sache. Im Vertrage habe ich nicht ein Recht auf die Sache, sondern zunächst nur auf eine vereinzelte Leistung einer andern Person. Man kann diess daher ein persönliches Recht nennen, weil das Verhältniss zur Sache nur mittelbar ist, während im dinglichen Recht vielmehr das Verhältniss zu einer andern Person nur ein mittelbares ist. Eine dritte Klasse von Rechten verbindet diese beiden ersten. Das ist das Familienrecht oder das dinglich-persönliche Recht, indem eine Person hier nicht auf eine einzelne Leistung einer andern Person, sondern auf die ganze Person, wie im dinglichen Rechte auf eine Sache, Anspruch hat. Im Sachenrecht nehme ich die ganze Substanz der Sache in Anspruch; im persönlichen Recht nur Eine vereinzelte Causalität der

Person. Im Familienrecht tritt Wechselwirkung und Gemeinschaft der Personen ein.

Hatte Kant bisher das Einzelrecht im Naturzustande beschrieben, so macht er nunmehr den Übergang zu einem rechtlichen Zustande der bürgerlichen Gesellschaft im öffentlichen Recht, indem er fordert, dass das Mein und Dein einer jeden Person durch eine schützende Gerechtigkeit erhalten werde. Es ist aber schief, das Privatrecht im Naturzustande für möglich zu halten; und ebenso wenig ist es zu billigen, wenn Kant den Staat zu einer bloss äusserlichen Rechtsanstalt herabsetzt, ohne dessen wahrhaft sittliches Verhältniss zu berücksichtigen.

Im öffentlichen Rechte betrachtet Kant nun erstens den inneren Rechtszustand eines Volkes, das Staatsrecht, und kommt hier nicht wesentlich über Rousseau hinaus. Der Staat ist ihm eine auf Freiheit beruhende Schutzanstalt, indem das Volk durch die im ursprünglichen Vertrage eingesetzten Gewalten nur seinem eigenen Willen gehorcht. Beim Verhältniss der verschiedenen Staatsgewalten zu einander sagt er, dass nur ihre Unterschiedenheit dem Staate „seine Autonomie“ gebe; das ist, dass er „sich nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. Diess ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist, und an keiner besondern Person hängt. Alle wahre Republik aber ist und kann nichts Anderes sein, als ein repräsentatives System des Volks.“ — Das Strafrecht, welches Kant mit den meisten Rechtslehrern in's öffentliche Recht zieht, leitet er richtig aus der Wiedervergeltung ab, welche nach ihm die Freiheit des Einzelnen nicht aufhebe, da dieser als Vernunftwesen und Glied der gesetzgebenden Gewalt die Strafe verhänge, die er als Sinnenwesen erdulde.

Das Zweite im öffentlichen Recht ist das Völkerrecht, wo die Staaten als Personen sich im Verhältniss des Naturzustandes zu einander verhalten, und im Kriege das Recht des Stärkern gilt, wenngleich nur ein gerechter Krieg, d. h. ein solcher, welcher die Unabhängigkeit des Volks, also den Frieden zum Zweck hat, geführt werden darf.

So stellt Kant drittens im Weltbürgerrecht die Idee einer freien Gemeinschaft aller Völker unter einander und ihres friedlichen Verkehrs auf. Damit ist er aber aus dem bloss rechtlichen Standpunkt zum sittlichen übergegangen.

Wir müssen also zweitens einige Worte über die Tugendlehre sagen, um dann zu sehen, wie Kant durch Verknüpfung

beider Gebiete das gerade Gegentheil des Macchiavellistischen Standpunkts einnimmt: die moralische Freiheit, um einen Inhalt zu gewinnen, könne der Triebe nicht entbehren, doch auch nicht alle gebrauchen; sondern die Vernunft treffe hier eine Auswahl unter ihnen. Als diejenige Materie, welche allein Zweck der reinen Vernunft sein könne, spricht Kant dann die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit aus, und sagt, dass aus der Befolgung dieser beiden Maximen alle Tugenden folgen. Man dürfe aber, meint er, nicht die Beiwörter umkehren, und z. B. eigene Glückseligkeit sagen, weil diese vielmehr aus der Selbstsucht fliesse. Als ob die fremde Glückseligkeit nur aus der Vernunft, nicht auch aus einem natürlichen Antriebe fliesse, nämlich dem der Geselligkeit! Indem so die Vernunft bei Kant der Triebe bedarf, wenn auch nur der edlern: so beginnt bei ihm der Trieb, wieder, wie bei Plato und Aristoteles, eine bestimmende Seite in der Idee des Rechten und Guten zu werden.

Den Grundsatz, dass nun drittens auch in der Politik die Moral wieder zur Geltung komme, und die Völker, wie die Einzelnen, sich nach Vernunftgesetzen zu einander verhalten, so dass damit die Rohheit und Barbarei des Krieges im Naturzustande der Völker verschwinde, stellt Kant in der Idee des „Ewigen Friedens“ und in einer „Philosophie der Weltgeschichte“ auf: „Jedes Volk muss als souveraine Person behandelt werden, keins darf sich in die inneren Händel des andern einmischen. Wenn alle Staaten zu einer freien Repräsentativ-Verfassung gelangt sein werden, so werden die Ursachen des Krieges fortfallen. Das Völkerrecht muss auf einen Völkerbund gegründet werden, der auf Congressen die Streitigkeiten der Völker durch eine friedliche Vermittelung zu schlichten suche. Wenn der freie Handel alle Völker der Erde gastfreundlich einander nähert, so lehrt das eigene Interesse sie, friedlich neben einander zu wohnen.“ Diese schon hundert Jahre früher von dem Abt Etienne de Saint-Pierre angeregte Idee fängt in unserer Zeit an, sich Bahn zu brechen. Moral und Politik, sagt Kant, werden dann ausgeglichen sein, indem die Staatsklugheit nur danach trachten werde, den der Idee der Vernunft und dem Rechte entsprechendsten Zustand des Staats hervorzubringen, nachdem die durch Kriege und Staatsumwälzungen herbeigeführte Ermüdung der Völker sie endlich zu einem Bunde freier Staaten in einem allgemeinen weltbürgerlichen Zustande gebracht haben wird, wo selbst der kleinste seine Sicherheit und Rechte von

der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten kann.

γ. Fichte.

Noch ausdrücklicher, als Kant und Rousseau, führt Fichte alles Recht auf die Vernunft und die Freiheit zurück: Der Begriff des Rechts ist ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft, der dadurch nothwendig wird, weil das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewusstsein setzen kann, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben. So bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt ausser sich als den Gegenstand seiner freien Wirksamkeit, durch welchen es zunächst gehemmt wird. Um dieses Hinderniss durch freie Wirksamkeit zu überwinden, muss der Einzelne durch eine freie Ursache ausser ihm dazu aufgefordert sein. Die Person weiss sich nicht selbst als freies Wesen, ohne ein freies Wesen ausser sich anzuschauen. Jedes bestimmt sich frei in der Sphäre, die es gewählt hat. So schreibe ich mir nicht selbst alle Freiheit zu, sondern einen Theil derselben den ausser mir gesetzten freien Wesen. Der Gegenstand des Rechtsbegriffs ist sonach eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen. Im Rechtsverhältniss sind freie vernünftige Wesen in Wechselwirkung auf einander. Ein Jeder beschränkt seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des Andern, unter der Bedingung der Gegenseitigkeit dieser Beschränkung.

Aus diesem Begriffe des Rechts leitet nun Fichte erstens die Urrechte ab: Das erste Urrecht ist das unbedingte Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache, schlechthin nie ein Bewirktes zu sein. Hierin liegt dann der Grund alles Eigenthumsrechts; in der Sphäre meiner Wirksamkeit muss Alles so bleiben, wie ich es eingerichtet habe. Es liegt ferner im Urrechte das Recht auf die Fortdauer der unbedingten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes: endlich das Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses auf die gesammte Sinnenwelt. Jeder beschränkt hier seine Freiheit insoweit, als der Andere sein Eigenthum zu erkennen gegeben hat. Wo ich einen menschlichen Leib erblicke, ist meine Wirksamkeit sogleich von dem Raume ausgeschlossen, den er einnimmt. Auch durch das Zeichen, welches ich einem Gegenstande anfüge, kann ich mein Eigenthum erkennbar machen. Das so verkündete ist ein von allen Bürgern anerkanntes Eigenthum. Ohne gegenseitige Anerkennung durcheinander ist das Rechtsverhältniss nicht möglich.

Wenn zweitens der Andere meine Urrechte nicht achtet, so darf ich seine Persönlichkeit angreifen, — das Zwangsrecht: „Die Möglichkeit des Rechtsverhältnisses ist im Naturrecht durch Treu und Glauben bedingt. Sind sie einmal verloren gegangen, so sind sie nicht wieder herzustellen. Es muss also eine Veranstaltung getroffen werden, welche den guten Willen — die Moralität — entbehrlich macht, indem die Personen einen Vertrag zur Errichtung eines Zwangsgesetzes und einer zwingenden Macht unter sich schliessen. So ist also kein Naturrecht, d. h. kein rechtliches Verhältniss zwischen Menschen möglich, ausser in einem Gemeinwesen.“ Mit andern Worten: der vernünftige Zustand setzt den Staat voraus.

Im Staatsrecht gestaltet sich so drittens die Aufgabe der ganzen Rechtsphilosophie folgendermaassen: Einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sei, dass er ein anderer sei, als der gemeinsame Wille, und in welchem Einzelwille und Gesammtwille synthetisch vereinigt seien. Durch den Staatsbürgervertrag wird der allgemeine Wille in der Gesetzgebung zum Gesetz erhoben. Dieser gemeinsame Wille muss durch die Staatsmacht, gegen welche die Macht des Einzelnen unendlich klein ist, ausgeführt werden. Ist das Volk noch nicht an Gesetzlichkeit gewöhnt, so muss die Regierung stark sein; — Monokratie. Wo das Gesetz durch sein blosses inneres Gewicht schon wirkt, ist Wahl der Regierer vorzuziehen. Das Volk ernennt ein Ephorat auf bestimmte Zeit, welches, von der ausübenden Gewalt unabhängig, deren Verwaltung beaufsichtigt, dieselbe anklagt, und zeitweilig des Amts enthebt, wenn es glaubt, dass dieselbe Unrecht thut. Dadurch soll die gemischte Verfassung gewissermaassen den Vortheil der einfachen bekommen.

Zur rechtlichen Forderung auf Schutz und Sicherheit fügt Fichte auch noch die sittliche auf Unterstützung hinzu, wenn meine Arbeit mir nicht hinlänglichen Unterhalt verschafft; und hiermit streift er an die Ansichten der Socialisten an, die wir bald darstellen werden. Die Arbeit vertheilt er an die drei Stände: der Producenten, welche die rohen Naturerzeugnisse liefern; der Künstler, welche sie verarbeiten; der geistigen Stände, welche ohne Beihülfe der Natur die Theile ganz nach ihrem eigenen Begriffe zusammensetzen.

Die Vernunft ist Eine, schliesst Fichte sehr schön, und ihre Darstellung in der Sinnenwelt ist auch nur Eine. Die Menschheit

ist ein einziges organisirtes und organisirendes Ganze der Vernunft. Sie wurde getrennt in mehrere von einander unabhängige Glieder. Schon die Naturveranstaltung des Staates hebt diese Unabhängigkeit vorläufig auf, und verschmelzt einzelne Mengen zu einem Ganzen, bis die Sittlichkeit das ganze Geschlecht in Eins umschafft. Diese aus der Wissenschaft entspringende, von der Vernunftkunst ausgeführte Umgestaltung der ganzen Menschheit zum Bilde der Vernunft setzt Fichte dann sehr gut als das Ziel des weltgeschichtlichen Processes. Indem diese Einsicht Fichtes, dass die Geschichte die Verwirklichung des Vernunftrechts ist, in die positive Rechtswissenschaft selbst eindrang, so haben wir den Standpunkt des geschichtlichen Naturrechts.

c. Das geschichtliche Naturrecht.

Die Vernunft ist in dieser letzten Richtung der Rechtswissenschaft nicht mehr als ein bloss vorgestelltes Urbild, wie es bisher scheinen konnte, betrachtet worden. Sondern wie man im eudämonistischen Naturrecht die Glückseligkeit an einen bestimmten Trieb knüpfte, im rationalistischen aus der Vernunft die Freiheit des ganzen Geschlechts ableiten wollte: so erkannte nun das geschichtliche Naturrecht die Verwirklichung der Glückseligkeit, der Vernunft und der rechtlichen Freiheit in der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit. Daher sagte die von Savigny gegründete sogenannte „historische Schule“: Das aus der Geschichte entsprungene Recht ist das vernünftige, — das eigentlich geschichtliche Naturrecht. Dagegen trat nun Thibaut auf, und behauptete, da eben die Gegenwart das Ergebniss der ganzen Geschichte ist, so ist das jetzige Recht das vernünftige; — das praktische Naturrecht. Diese beiden Männer verknüpfend, geschichtliches und gegenwärtiges Recht in ihrer Verbindung aus der Vernunft entwickelnd und als das vernünftige Recht behauptend, stellte Gans das philosophische Naturrecht auf, womit der Gegensatz von bestehendem Recht und Vernunftrecht aufgehoben ist. Wenn Savigny und Thibaut das vernünftige Recht in die Vergangenheit und in die Gegenwart setzten, so sah es Gans in der Zukunft.

α. Savigny und die historische Schule.

Das sogenannte Naturrecht, sagt Savigny, glaubt aus der Vernunft zu schöpfen, nimmt aber aus den verschiedenen Rechtssystemen der Völker nur wählerisch heraus, was ihm gut dünkt, —

schöpft also, wie die positive Rechtswissenschaft, nur aus der Erfahrung. Daher, schloss die historische Schule, gebe es gar kein Naturrecht. So stach sie ihrer eigenen Wissenschaft mitten in's Herz. Denn eine Wissenschaft, welche selbst von sich behauptet, dass sie mit der Philosophie in keinem Zusammenhange stehe, hebt damit sich selbst und ihre Wissenschaftlichkeit auf. Doch war diese Schule besser, als wofür sie sich ausgab. Denn während sie das Vernunftrecht aufzugeben und das wahre Recht lediglich aus der Erfahrung zu schöpfen schien, erging sie sich in einer sehr philosophischen Entwickelung über den Ursprung des Rechts.

Das Recht, sagte sie, ist über die Willkür des Gesetzgebers erhaben; es entsteht nicht durch ein blosses Machtgebot der Regierenden, so wenig, als die Grammatiker eines Volkes seine Sprache machen können. Das Recht bildet sich von Unten aus dem Volke, wie das Volk die Sprache weiterbildet. So haben wir, um das wahre Recht zu finden, nicht nach leeren philosophischen Formeln zu greifen, sondern uns an die Geschichte, an die Erfahrung der Jahrtausende zu wenden. Der Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung besteht also nicht darin, aus der Pistole ein neues Recht zu schaffen. Der Gesetzgeber muss sich vielmehr an das im Volke lebende Recht, was die Gewohnheit stets weiter bildet und der Stand der Rechtslehrer in wissenschaftlicher Behandlung zum Bewusstsein bringt, halten. Weil nun die Geschichte die Quelle des Rechts ist, so ist die Rechtswissenschaft wesentlich eine geschichtliche Wissenschaft. Die historische Schule legte daher ein grosses Gewicht auf „das Quellenstudium“, beim Römischen, Deutschen Recht u. s. w. Sie verlangte, dass man die Rechtsverhältnisse vom Anfang ihrer Entstehung an bis zu unsern Zeiten verfolge, um zu sehen, was im Verlaufe der Entwickelung daraus geworden sei. Diess geschichtliche Verfahren, sagte Savigny, geht bis zur Wurzel des Rechts zurück.

Diese Ansicht ist nun allerdings sehr richtig. Das gegenwärtige System des geltenden Rechts ist das Ergebniss der ganzen rechtlichen Vergangenheit; und je weiter ein Rechtsverhältniss im Fortschritte der Weltgeschichte sich entwickelt hat, desto mehr muss es den Anforderungen der Vernunft entsprechen. Ich habe bereits selbst als die philosophische Ansicht ausgesprochen, dass das Vernunftrecht und der Vernunftstaat das Ziel der Weltgeschichte sei. So kommt die historische Schule wohl zu einem echt philosophischen Ergebniss, aber ohne den Weg der Philosophie, der

dahin führte, anzuerkennen. Doch auch ihren Erfahrungsweg führt sie nicht folgerichtig durch. Denn statt bis zu der Wurzel des Rechts zurückzugehen, steigt sie nur bis zum Römischen Rechte hinauf. Freilich fängt in Rom erst das strenge Recht als Recht an. Aber es ist eben die Frage, ob dieses Einzelleben der höchste Standpunkt sei. So ist der doppelte Fehler der historischen Schule: einmal das Römische Recht als das Urbild des Rechts anzusehen, und in dieser Vorliebe für die Vergangenheit sehr ungeschichtlich den Fortschritt und die Weiterbildung der Römischen Rechtsbegriffe oft für Verderben, Irrthum und Missverständniss zu behaupten; andererseits die Gegenwart über die Vergangenheit zu vergessen, und sich in einer alterthümlenden Vorliebe für das Römische Recht zu gefallen, damit aber bei der blossen Theorie des Rechts stehen zu bleiben, ohne zur Praxis kommen zu können.

β. Thibaut und die praktischen Rechtslehrer.

Dieser Richtung trat nun Thibaut, der Gegner Savigny's, entgegen, indem er auf die Gegenwart drang, und sich im Gegensatz zur historischen Schule einen praktischen Rechtslehrer nannte. Er verlangte, dass der Wust des geltenden Rechts, namentlich in Deutschland, wo jedes Fürstenthum ein anderes Recht habe, geordnet und in Ein für ganz Deutschland geltendes Gesetzbuch umgewandelt würde. Die Abfassung eines Gesetzbuchs ist aber nicht ohne philosophische Einsicht in den ganzen Bau der Rechtswissenschaft möglich. So war er auf seine Art Philosoph, aber auch geschichtlicher Rechtslehrer, gerade indem er die historische Schule bekämpfte. Denn er forderte, dass das Zurückgehen bis auf die Quellen des Rechts zu einer Wahrheit werde, nicht auf halbem Wege stehen bleibe. „Zehn Vorlesungen über das Erbrecht der Griechen, Perser, Inder u. s. w.,“ sagte er, „würden mehr Nutzen bringen, als das unendliche Detail über die Pfuschereien, in welches man in Bezug auf's Römische Erbrecht bis Justinian eingeht.“ So vermied er den Einen Fehler der historischen Schule, der gegenwärtigen Zeit Unfähigkeit zur Gesetzgebung vorzuwerfen, und deutete den anderen an, nicht geschichtlich genug zu sein.

γ. Gans und die philosophische Rechtswissenschaft.

Die angeführten Worte Thibauts erweckten nun Gans, und brachten in ihm den Vorsatz zur Reife, ein „Erbrecht in universal-historischer Beziehung“ zu schreiben. Er ging dabei in der That über das Römische Recht hinaus und begann mit dem mor-

genländischen Erbrecht. Damit kommt jedoch das ganze Familienrecht zur Sprache. Dieses selbst ist aber wieder nicht verständlich, ohne den ganzen Geist eines Volkes philosophisch zu entwickeln. Was Gans ausführlich für's Erbrecht leistete, suchte ich im Umriss für die Zurechnungslehre in meiner ersten, bereits (S. 2) angeführten Arbeit zu entwerfen. Gans wollte seinen Plan auf das ganze System der Rechtsverhältnisse ausdehnen. Gans ist also auch ein geschichtlicher Rechtslehrer, wie wir denn schon (S. 15) seine schönen Worte anführten, dass die Rechtswissenschaft in das Weltmeer der Geschichte münde. Warum kämpft er aber gegen die historische Schule? Eben weil diese nicht geschichtlich genug ist, nicht den ganzen Verlauf der Geschichte darstellt, sondern nur bis auf's Römische Recht zurückgreift. Gans ist ein geschichtlicher Rechtslehrer im vollsten Sinne des Wortes; er bekämpfte also die historische Schule nicht, um sie zu zerstören, sondern um sie zu erfüllen, um sie zu ergänzen und zu vervollständigen, und zwar durch Philosophie. Indem er jedem Volke seinen Standpunkt in der Entwickelung des Zwecks der Gattung anwies, zeigte er, inwiefern und inwieweit ein jedes das Vernunftrecht und den Vernunftstaat bei sich zur Darstellung gebracht habe; er ist so der Erfinder der allgemeinen Rechtsgeschichte, der philosophischen Geschichte des Rechts. Wenn wir seinen Standpunkt das philosophische Naturrecht nannten, so müssen wir zwar zugeben, dass die historische Schule auch, freilich ohne zu wissen wie, philosophirte. Aber wenn diese die Rechtswissenschaft der Philosophie nur entgegengehoben hat, so hat Gans die Philosophie in die Rechtswissenschaft vollständig eingeführt, und die V e r s ö h n u n g b e i d e r W i s s e n s c h a f t e n, die wir früher als das letzte Ziel ansahen, eingeleitet.

Was trennt Gans also noch von der historischen Schule? Sie sagt, das Geschichtliche ist das Vernünftige; es giebt kein anderes Naturrecht, als das, was uns die geschichtliche Entwickelung giebt. Gans sagt ebenso, dass das wirkliche Recht vernünftig ist. Aber als den Weg, um zu dieser Vernünftigkeit zu kommen, sieht er einen doppelten an: einerseits den praktischen, den die Rechts- und Staatengeschichte genommen; andererseits die Ableitung aus der reinen Vernunft, — was die historische Schule nicht anerkennen will. Wegen dieser Einseitigkeit muss ihr alle Vernünftigkeit in die Vergangenheit fallen, weil nur diese Gegenstand der Geschichte ist. Weil es aber auch eine von der Erfahrung unabhängige Quelle des Vernunftrechts für Gans giebt, so hat er das

reine System desselben aus der Idee entwickelt, auch wenn es noch nicht in der Vergangenheit, wie Savigny will, oder in der Gegenwart, wie Thibaut meint, vollständig herausgeboren ist. Gans ist darum ein Mann der Zukunft, die er durch die Vernunfterkenntniss aus Vergangenheit und Gegenwart erschliessen zu können sich herausnimmt; und insofern steht er auf dem wahren Standpunkte der Rechtsphilosophie, den auch wir einnehmen. In einer Zeit, wie die unsrige, wo nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Staatenbildung und das Interesse um sie im ganzen Volke eine solche Höhe erreicht haben, da leuchtet aus den hochaufbrausenden Wellen der Weltgeschichte das Vernunftrecht unsern Blicken schon deutlicher entgegen. So verwerfen wir nicht den geschichtlichen Weg; aber wir können ihn nicht als die einzige Quelle, als die Richtschnur des Vernunftrechts ansehen. Im Gegentheil. Die ganze geschichtliche Entwickelung des Rechtssystems verstehen wir erst aus der philosophischen Darstellung des Vernunftrechts, die also vielmehr der Maassstab des vergangenen und gegenwärtigen Rechtszustandes und das sichere Merkzeichen der sich in der Zukunft vollendenden Verwirklichung dieses Vernunftrechts ist. Dargestellt muss dann diese geschichtliche Entwickelung des Rechtssystems im philosophischen Sinne werden, da sie die Bedeutung hat, die Probe und Bewährung unserer aprioristischen Ableitung zu sein. Endlich aber ist mit dieser geschichtlichen Auffassung der Standpunkt des Einzellebens aufgegeben, das Wohl der ganzen Menschheit, die Freiheit der Gattung als das letzte Ziel gesetzt, und so das gesellschaftliche Leben selbst zur Grundlage des Wohls der Einzelnen gemacht. Das ist der dem Naturrecht entgegengesetzte Standpunkt der Gemeinschafts- und Gesellschaftslehre, den wir nunmehr, als die andere Seite dieses dritten Zeitabschnitts der Rechtsphilosophie, zu betrachten haben.

2. Communismus und Socialismus.

Die ganze Entwickelung des Naturrechts leitete zu diesem Standpunkt hin. Immer mehr rang sich das allgemeine Wohl des Staats, der Zweck der Menschheit, die Vorsorge, die Allverbindlichkeit, die Gewährleistung Aller für Alle aus dem Einzelleben heraus. Und so kehrt die Wissenschaft zu der von Plato verlangten öffentlichen Vorsorge für Alle zurück, zugleich mit dem Unterschiede, dass zunächst nicht das allgemeine Leben als solches Zweck ist, sondern das sogar sinnliche Wohl des Einzelnen, die Befriedigung

aller seiner Triebe zum einzigen Inhalt der ganzen Staatsthätigkeit gemacht wird. Es ist freilich einseitig, nur die sinnlichen Bedürfnisse der Menschen zu berücksichtigen. Da es aber in unsern Zeiten deren giebt, die nicht zu essen und zu trinken haben — die sogenannten Proletarier —, so hat der Communismus die wunde Stelle der heutigen Gesellschaft ergründet, indem er auch für jene Verlassenen gesorgt wissen will.

Während aber im Naturrecht die einzelnen Willen aus sich den allgemeinen Staatswillen hervorgehen liessen, so geht jetzt erst aus der öffentlichen Thätigkeit des Ganzen der Zweck des Einzelnen hervor. Auch hier sind beide Seiten noch nicht zu ihrer wahren Stellung, welche die Gleichberechtigung ist, gekommen. Der Staat erscheint in noch untergeordneterer Gestalt, als im Naturrecht, weil eben aller Werth auf die Sonderinteressen der Einzelnen gelegt wird. Die Entfaltung dieser Lehre hält mit der des Naturrechts ziemlich gleichen Schritt; so dass wir von der Gegenwart wieder drei Jahrhunderte zurück bis zum Wiederaufleben der Wissenschaften gehen müssen, von wo an eigentlich erst die Entwickelung des christlichen Lebens und der christlichen Wissenschaft in der Weltlichkeit beginnt. Der Fortschritt in dieser ganzen Richtung besteht aber darin, dass zunächst der Freiheit des Einzelnen noch gar kein Platz eingeräumt und sogar das Eigenthum aufgehoben wird, — die Gemeinschaftslehre. Der Rückschlag des Einzellebens gegen diese Vernichtung seiner Freiheit ist zwar die Wiederherstellung des Eigenthums, aber nur unter dem Zwange eines unfreiwilligen Vereins; der Fourierismus. Das Herausringen des freien Vereinslebens aus dieser Unfreiwilligkeit stellen endlich Louis Blanc und Proudhon dar, welche damit den Uebergang in unseren Standpunkt bilden.

a. Die Gemeinschaftslehre.

Nachdem die Einseitigkeit des Naturrechts, welche im Ueberwiegen des Einzellebens enthalten war, sich, je weiter wir in der neuern Geschichte fortschritten, immer höher steigerte, so dass zuletzt die Ichheit, die Besonderheit zum unbedingten Ausgangspunkte erhoben wurde: so ist der Wendepunkt der neuern Zeit in der Gemeinschaftslehre diess Ueberwinden der Selbstsucht und des Egoismus, aber auf Kosten der Einzelfreiheit, das Versenken in die allgemeine sittliche Substanz, wie es bei Plato vorkam. So finden wir den Begriff des Rechts wohl als Gleich-

heit der Personen, aber mit Ausschluss der Freiheit bestimmt. Und indem die Gleichheit nicht bloss als eine Vergleichung und ein Verhältniss, sondern als substanzielle Einheit auftritt: so wird, um das sittliche Band der Einzelnen zu einander auszudrücken, zur Gleichheit noch die Brüderlichkeit, wie die letzte Französische Staatsumwälzung gethan hat, hinzugefügt. Diess hinzugefügt zu haben, ist das wahre Verdienst der Communisten. So sind wir aber zum schroffsten Widerspruche gekommen, indem in einer Zeit, wo die Forderungen der Besonderheit auf's Höchste gespannt sind, zugleich die völlige Gleichmacherei der Einzelnen eintreten soll. Diesen Widerspruch löst der Communismus nun so, dass er zwar jede Person zum Selbstzweck macht, ihr unendliche Berechtigung zuerkennt, aber ohne die Vermittelung ihrer Einzelfreiheit, und lediglich durch Vorsorge des allgemeinnn Willens. So sind Recht, Moral und Staat wieder, wie bei Plato, Eins. Die Staatsmacht bevormundet zwar auch jetzt Alles, aber mit dem Unterschiede, dass, während bei Plato das Allleben Zweck war, jetzt der Widerspruch besteht, dass dieses Allgemeinste nur die ganz besonderen Triebe aller Einzelnen zu befriedigen strebt. Es fliesst hieraus das Recht aller Einzelnen, da zu sein. Dieses Recht setzt das berühmte Recht auf Arbeit voraus; und dieses wieder das Recht auf Genuss. Indem so die Gesellschaft Leben, Arbeit und Genuss gewährleistet, so ist alle Arbeit, aller Genuss gemeinschaftlich, und wird zu einer staatlichen Angelegenheit. Der intellectuelle Gemeinbesitz bei Grotius und Kant wird zu einer wirklichen Gemeinschaft der Güter.

α. Thomas Münzer und Johann von Leyden.

Der erste Ursprung dieser Lehre steigt bis zu den staatlichen Bewegungen hinauf, welche, wie z. B. die Bauernkriege, eine Folge der durch Luther vollbrachten religiösen Umwälzung waren. Das Christenthum sollte in seiner Reinheit verwirklicht werden; und darin lag es, die allgemeine Brüderlichkeit, welche Christus gelehrt hatte, zur Wahrheit zu machen. „Ein Christ," sagten die Wiedertäufer, „soll keine Obrigkeit haben, denn die Diener des Worts. Ein Christ soll nichts Eigenes haben, sondern, wo man eine Brüderschaft hat, seine Güter zu gemeinsamem Gebrauche geben." Die Menschheit sollte in dieser kirchlichen Gemeinschaftslehre zur freien Gemeinde, zum Reiche Gottes in einer allgemeinen Kirche werden. Jedes Handwerk sollte ein öffent-

liches, dem Ausübenden von der Gesellschaft übertragenes Amt sein, wofür also Jeder auch auf öffentliche Kosten besoldet würde. Diese Richtung verschlingt alle Sphären der bürgerlichen Rechte in die Kirche, und hat sich in unsern Zeiten bis in America durch die Mormonen erhalten, welche auch alles Eigenthum der Kirche zusprechen und den obersten Priester zum Leiter der Menschheit machen, da diese sich nicht selber regieren könne. So ist die Kirche zur alleinigen Beherrscherin der ganzen Weltlichkeit erhoben worden, und sollte sich alle übrigen Verhältnisse unterwerfen. Statt aber den Arbeiter zum Staatsbeamten zu machen, hätten vielmehr alle Beamte zu Arbeitern in der freien Genossenschaft gemacht werden müssen, die den entsprechenden Lohn ihrer Arbeit auf dieselbe Weise, wie jene, sich erwerben müssten. Denn warum soll Eine Art Arbeit diesen Vorzug geniessen?

β. Die weltliche Gemeinschaftslehre.

Dieser kirchlichen Gemeinschaftslehre gegenüber, die auf der innerlichen Gesinnung der Verbrüderung beruhte, stand nun eine durch die Französische Staatsumwälzung von 1789 erzeugte weltliche Gemeinschaftslehre gegenüber, welche die leere äusserliche Gleichheit zum Grundsatz machte, und zwar auf bejahende Weise durch die Gleichheit der Genüsse, nachdem man von der verneinenden Gleichheit der Schreckensherrschaft, in welcher das Fallbeil alle Unterschiede aufhob, zurückgekommen war. Der erste Schritt zur Persönlichkeit lag in dem Sich-Lossagen von der Abhängigkeit der Kirche, so dass die Gesellschaft nun doch wenigstens auf eigenen Füssen stand. Babeuf's Lehre enthielt folgende Hauptsätze: dass die Natur jedem Menschen ein gleiches Recht auf den Genuss aller Güter gegeben; dass die Arbeiten und die Genüsse in der Gesellschaft gemeinschaftlich sein müssten; dass Niemand ohne Verbrechen sich die Güter des Bodens oder des Gewerbefleisses habe aneignen können, da der Boden Niemanden, die Früchte der Erde aber Allen gehörten; dass es in einer wahren Gesellschaft weder Reiche noch Arme geben dürfe, und dass der Zweck der Staatsumwälzung der sei, die Ungleichheit zu verwischen und das gemeinsame Glück herzustellen. Diese Lehre verwirft den Gedanken des Wetteifers, der eben die Talente der Einzelnen weckt. Solche Lehre muss den Ackerbau als den höchsten Beruf der Menschheit ansehen, weil dieser auch die Unterschiede der Menschen am Wenigsten hervorhebt und dem paradiesischen

Zustande näher zu sein scheint. In diesem Systeme ist keine andere Obrigkeit, als die Theilungsobrigkeit nöthig, welche die allgemeinen Erzeugnisse des Volkes sammelt und ihren Umlauf bestimmt. Aber schon Aristoteles hat der Platonischen Gütergemeinschaft erwiedert, dass die Gleichheit keinen Augenblick bestehen bleiben wird, es sei denn, dass es gelinge, die Begierden gleich zu machen. Ja, statt Gleichheit zu fördern, ist die Gemeinschaftslehre, wie Bastiat sehr gut sagt, die Ungleichheit der schlechtesten Art; denn man wird wetteifern, wer am Wenigsten und am Schlechtesten arbeitet, da doch Jeder ernährt werden muss.

Die, wie es schien, seit der Wiederherstellung der Bourbonen verklungene Gemeinschaftslehre wurde nach der Juliumwälzung in bestimmtere Form gebracht. Cabet nimmt die Gemeinschaft der Güter, der Arbeit und der Erziehung an, verwirft aber die Gemeinschaft der Weiber, welche alle Gemeinschaftslehrer seit Plato aufgestellt hatten. So macht sich allmälig eine Seite des Einzellebens nach der andern geltend. Cabet hielt nämlich die Freilassung der Frauen schon für genügend, und glaubte, die Missstände der jetzigen Ehe schon durch die Abschaffung der Mitgift, die vollkommene Rechtsgleichheit der Geschlechter und die Möglichkeit der Scheidung beseitigen zu können. Als das eigentliche Wesen der neuen Gesellschaft stellt auch er die Brüderlichkeit auf; was ihn nicht hindert, jeder Familie ein eigenes Haus zu geben. Die Hauptmalzeit wird in Gemeinschaft beim Staatskoch eingenommen, die anderen in der Familie. Des Sonntags ist jeder sein freier Herr. Jeder ist öffentlicher Arbeiter, und wird dafür vom Staat nach Maassgabe seiner Bedürfnisse versorgt. Cabet schafft überall die Unbeweglichkeit, will überall dieselbe Kleidung, Geräthschaften u. s. w. einführen. Es giebt nur Eine amtliche Zeitung; Cabet verbannt den Luxus u. s. w. Kurz, sein Staat ist die Verherrlichung der polizeilichen Bevormundung, indem, wie Proudhon sagt, für jede Thätigkeit der Gesammtmensch an die Stelle des Einzelnen tritt, und zwar merkwürdiger Weise im Dienste und für den Genuss des Einzelnen. Die Menschen sind dann nicht besser, als Austern, die ohne Thätigkeit und Empfindung am Felsen der Brüderlichkeit hangen. Ein Machtspruch beherrscht Alles. Wenn alle Menschen durchaus gleich sind, warum giebt es dann aber mehr als Ein Paar? Die Persönlichkeit wird vom Staatsganzen verschluckt, und der Nerv des ganzen Rechtszustands, die Freiheit, unterbunden.

γ. **Die Saint-Simonisten.**

Da die Vertheilung des Gemeinsamen schon eine Ungleichheit ist, wenn sie auf das Bedürfniss Rücksicht nimmt, und das muss sie doch, so wollen die Saint-Simonisten diese Ungleichheit nun selbst auf den Rechtsgrundsatz der Gleichheit zurückführen. Da die Vertheilung Eigenthum gründet, so heben sie auch das Eigenthum nicht auf. Indem sie aber die Ungleichheit der äussern Güter durch die Geburt nicht gelten lassen wollen, so lassen sie kein Erbrecht zu. Die Ungleichheit der Talente, die Cabet zu verwischen strebt, stellen sie dagegen an die Spitze ihrer vertheilenden Gerechtigkeit; und fügen als zweiten Bestimmungsgrund derselben die Arbeit hinzu. So bereitet die Gemeinschaftslehre selbst ihre Vernichtung vor, indem sie Ein Stück ihres strengen Systems nach dem andern aufgiebt. Der Grundgedanke der Saint-Simonisten ist hiernach: „Jedem nach seinen Fähigkeiten; jeder Fähigkeit nach ihren Werken.“ So war der Gewerbefleiss, der Wetteifer der Arbeiter zum Grundsatz gemacht. „Alles durch,“ sagte sie, „Alles für den Gewerbefleiss.“ Man kann ihre Lehre daher eine industrielle Gemeinschaftslehre nennen. Die Arbeit ist von ihnen für das Höchste gehalten. Alle Menschen sollten sich als Arbeiter in einer gemeinsamen Werkstätte ansehen, „Müssige“ als eine Last der Gesellschaft nicht geduldet werden; und als Zweck der Gesellschaft wurde die möglichst schnelle Verbesserung des Zustandes der zahlreichsten und ärmsten Klasse eben durch die Arbeit hingestellt. Indem die Vereinigung und Vergesellschaftung aller Stände in der Arbeit als die wahre Religion, als die Gegenwart des lebendigen Gottes in der Menschheit galt, so verband Saint-Simon den kirchlichen und den weltlichen Communismus. Das neue Christenthum, das er predigte, bestand nach ihm darin, dass die Menschen schon auf Erden glücklich gemacht würden, und zwar, wie sie es durch ihren Fleiss und durch ihre Fähigkeiten verdienten; — ein sehr richtiger Gedanke. Seine Schüler entwickelten diess weiter. Der Fähigste sollte der Vater oder Papst sein, der allen andern Fähigkeiten in der Gesellschaft ihren Platz einräumen und durch Banken das gemeinsame Eigenthum je nach der Arbeit vertheilen sollte. Das freie Weib sollte, wie bei Plato, die Geschäfte des Mannes theilen, und jedes Geschlecht mit gleichem Rechte der Arbeit vorstehen. Die Mitglieder des Paars konnten aber wechseln, wodurch die Ehe zu einer Zeitehe wurde.

b. Fourier's Gesellschaftslehre..

Der Schritt, den Fourier zum freien Einzelleben hin machte, ist die Anerkennung der Erbschaft, damit die vollständige Wiederherstellung des Eigenthums, und folglich der persönlichen Freiheit, als deren Ausdruck er die Arbeit ansah: durch die Arbeit überwinde der Mensch den Gegensatz des Geistes und der Natur, und bringe sein Einzelleben in Einklang mit dem Leben des Alls. So wird die Arbeit Genuss. Jeder soll zwar frei seine Arbeit, die seinen Trieben am Meisten entspricht, wählen, aber er muss sich einer Abtheilung der gemeinschaftlichen Werkstätte anschliessen. Doch gestattete Fourier, sich durch Abwechselung die Arbeit angenehm zu machen. Ebenso sollte in die Ehe eine grössere Freiheit durch Abwechselung eingeführt werden, indem er Geliebte, Erzeuger mit Einem Kinde und Ehegatten mit mehrern als gleichzeitige Verhältnisse erlaubte. Die Gesellschaftslehre Fourier's ordnet die unfreiwilligen Vereine der Menschen an. Der Staat mit der Einheitsspitze ist aufgehoben, und die Menschen verbinden sich zu zweitausenden in einem gemeinschaftlichen Gebäude, dem Phalansterium, wo alle Arbeiten und Genüsse, durch den Luxus verschönert, sich sammeln. An die Stelle der Staats-Einheit wird die Idee der Einheit des Menschengeschlechts unter einem Omniarchen gesetzt, dessen Wohnsitz Considerant nach Konstantinopel verlegt wissen will. Im ursprünglichen Menschengeschlecht, sagt derselbe Fourierist, habe Jeder gleiche Rechte auf alles Land; aber durch Urbarmachen sei dieses in's Einzeleigenthum übergegangen, und der Ersatz dafür sei das Recht auf Arbeit. Jede Familie des Phalansteriums miethet sich vom Vorsteher eine Wohnung für ihr Bedürfniss. Durch Vergesellschaftung werden die Genüsse wohlfeiler und reichhaltiger. Die gemeinschaftlichen Erzeugnisse, die nicht verbraucht werden, werden durch den Handel verwerthet. Der Überschuss wird auf jeden Arbeiter nach Maassgabe seines Kapitals, seiner Arbeit und seines Talents vertheilt. Der erste Factor erhält $^4/_{12}$, der zweite $^5/_{12}$, der dritte $^3/_{12}$. Ein Mindestes des Erwerbs, das mit der Arbeit in Verhältniss steht, wird gewährleistet. — Aber auch dieses Hirngespinnst ist gescheitert und blosse Theorie geblieben, weil ohne persönliche Freiheit gearbeitet wurde. Der Verein muss ein freiwilliger werden. Das versuchte Louis Blanc schüchtern, offner Proudhon; und sie bilden so die Vorhalle des wahren Standpunkts. Ihr Mangel ist,

das Vereinsleben mittelbar durch Organisation von Oben erzwingen zu wollen. Man kann ihren Standpunkt daher die organisirende Gesellschaftslehre nennen.

c. Louis Blanc's Organisation der Arbeit.

Louis Blanc wollte sich nur vorläufig der Hülfe des Staats zum Organisiren der Arbeit bedienen, bis die Gemeinden und Vereine selbst zur Einsicht ihrer Stärke gekommen sein würden; so dass sie das Gesammtleben dem Einzelleben vorzögen. Wie aber, wenn es dennoch nicht zu dieser falben Einheit kommt? Durch Gewerbefreiheit selbst wollte Louis Blanc die Gewerbefreiheit aufheben, indem er den Staat durch Anlegung von Vereinswerkstätten und Vereinsfabriken mit dem Gewerbefleiss der Einzelnen wetteifern liess, um so diesen zu erdrücken. Bald würden die Vortheile der Vergesellschaftung von Jedermann eingesehen werden, die Kapitalien den gemeinsamen Werkstätten zufliessen, und so der Wetteifer verdrängt sein. Von jeder Arbeitssphäre gäbe es eine Hauptwerkstätte, von der alle Töchterwerkstätten abhingen. Vom reinen Gewinn jedes Gewerbezweigs müsse etwas abgegeben werden, damit der Staat ausserordentliche Klemmen, die übrigens durch die Erstickung des Wetteifers immer seltener werden würden, begegnen könnte. Es soll also eine allgemeine Versicherungsbank eingerichtet, der dann übrig bleibende Gewinn jeder Werkstätte in drei Theile getheilt werden: der eine in gleichem Verhältnisse unter die Mitglieder der Gesellschaft. „Die Ungleichheit des Talents bedingt nicht," sagt Louis Blanc, „Ungleichheit der Rechte, sondern nur der Pflichten." Warum solle, fährt er fort, der von der Natur glücklicher Begabte auch noch mehr äussere Güter dafür erhalten? Er sei schon bevorzugt genug. Auch die Ungleichheit des Lohns, die jetzt für verschiedene Arbeit noch nothwendig sei, werde bei höherer Sittlichkeit fortfallen. Jeder thue seine Pflicht, indem er die Arbeit unternehme, welche die Natur ihm erlaube. Doch verstehe es sich von selbst, dass in allen Fällen der Lohn für die Lebensbedürfnisse des Arbeiters hinreichen müsse. Dann sei auch die Erbschaft nicht mehr nöthig, während das Familienleben eine natürliche Thatsache — also ein Urrecht — bleiben müsse, wogegen Saint-Simon es mit Unrecht vernichtete. Der zweite Theil des reinen Gewinns diene zu Unterstützungskassen für Greise, Kranke, Schwache u. s. w.: der dritte, um Arbeitsgeräth anzuschaffen und so Gelegenheit zu

erweiterter Theilnahme am Verein zu geben. Jedes Mitglied könne seinen Lohn beliebig verwenden, aber die unbestreitbaren Vorzüge des gemeinsamen Lebens werden auch eine freiwillige Vergesellschaftung des Genusses herbeiführen, während die Communisten und Socialisten auch hier den Zwang einführen wollten. — Diese Organisation der Arbeit rang zwar 1848 in Frankreich durch die berüchtigten Nationalwerkstätten nach Wirklichkeit; aber auch sie scheiterte an der immer noch nicht zu ihrem Rechte gekommenen freien Persönlichkeit, und, wie Louis Blanc will, weil sein Gedanke bei der Ausführung verzerrt worden sei.

So trat ein Mann auf, Proudhon, der, vom entschiedensten Communismus ausgegangen, sich verneinend gegen alle bisherigen Systeme verhielt, und so schliesslich durch einige vereinzelte Äusserungen den wahren Standpunkt andeutete, indem er gebieterisch die persönliche Freiheit verlangte. Eigenthum ist Diebstahl, hatte er am Anfang seiner Laufbahn gesagt, doch später das Eigenthum als die eine berechtigte Seite, zu welcher das gemeinschaftliche Leben die andere bilde, ausgesprochen. So kommt er, nachdem er in Hegel'scher Weise Widersprüche in allen bisherigen Theorien dialektisch nachgewiesen, zu dem Satze: Das Einzelleben ist die ursprüngliche Thatsache der Menschheit, das Vereinsleben ihre Vervollständigung; beide beurtheilen sich unaufhörlich, jenes ohne dieses führe zum Elend. Damit jeder Arbeiter, sagte er, von seiner Arbeit leben, d. h. dieselbe verwerthen könne, bedürfe es der Organisation des Credits. Den will er aber jedem ohne Zinsen oder mit nur sehr geringen gewährt wissen. Das ist das Hirngespinnst, auf das auch er noch versessen ist. Denn wer wird sein Geld ohne Zinsen ausleihen? Auch er wollte, wie Louis Blanc, sein System praktisch machen. Indem es ihm aber nicht, wie diesem, gegönnt war, sich des Beistands des Staats zu erfreuen, sondern er seine neue Creditbank ganz auf eigene Faust, also in Weise der Vereinzelung in's Leben treten liess, so scheiterte das Unternehmen sehr bald an der Unzulänglichkeit der Mittel. Und er rief, um sich zu trösten, aus: Wenn der wahre Staat errichtet sein wird, was brauchen wir da eine Privatbank, wir haben ja dann die Bank von Frankreich! Als diesen wahren Staat beschreibt er nun allerdings einen Zustand, wo das Einzelleben und das Gesammtleben als gleich berechtigte Seiten erscheinen. „Alle Ichheiten,“ sagt er, „bilden, ohne in einander zu fliessen, Eine grosse, zusammenklingende, mitfühlende Seele. Zum Bewusstsein unserer

Gedanken gesellt sich das Eindringen in die Gedanken der Andern; und aus diesem innigen Verkehr entspringt in unserem Herzen das köstliche Gefühl eines einstimmigen Wollens, das dennoch in seinem Ausdruck und in seinen Beweggründen verschieden ist. Diese durchgängige Gemeinschaft, welche, ohne die Charaktere aufzuheben, sie vielmehr durch die Liebe bis zum Urbild erhebt, ist die Gesellschaft, wie sie sein soll. Wir arbeiten, ohne irgend etwas in uns zu empfinden, was einem Befehl oder Gehorsam gliche, mit merkwürdigem Einklang, als seien wir alle zugleich die ursprünglichen Glieder der Bewegung. Die Freiheit des Einzelnen soll nicht getödtet, sie soll vergesellschaftet werden. Indem alle Meinungen und Thätigkeiten frei bleiben, so handelt und denkt das Volk doch wie Ein einziger Mensch durch die verschiedene Richtung der Ansichten und Wollungen selbst." Einen solchen Staat nennt Proudhon „die geregelte Herrschlosigkeit", auch die Republik im Gegensatz zur Demokratie, — „den wahren Freistaat, wo weder die Freiheit der Ordnung unterworfen, noch die Ordnung der Freiheit geopfert ist; es ist die Freiheit, die nicht die Tochter der Ordnung, sondern ihre Mutter ist. Das ist das Glaubensbekenntniss der neuen Gesellschaft."

3. Unser Standpunkt.

Indem Proudhon die Hirngespinnste nicht nur an ihm selbst, sondern auch an den Andern dialektisch widerlegt, so hat er dadurch den wahren Standpunkt angedeutet und vorbereitet, wie ihn Hegel in seiner Rechtsphilosophie, die wir als das Resultat der ganzen bisherigen geschichtlichen Bewegung ansehen müssen, niederlegte. Wenn Lassalle (Das System der erworbenen Rechte, Thl. I, S. XVI) Hegel und seinen Nachfolgern vorgeworfen hat, nur die abstract allgemeinen Kategorien von Eigenthum, Vertrag, Erbrecht u. s. w. aufgestellt, nicht das historische Eigenthum u. s. w. der Römer, Germanen u. s. w. philosophisch begriffen zu haben: so werden wir diesem Vorwurf durch die Darstellung der Universalrechtsgeschichte entgehen, können aber nicht umhin, ihm, der über Hegel hinausgekommen sein will, unsererseits vorzuhalten, dass er sich noch nicht ganz von jenen Hirngespinnsten der Gemeinschafts- und Gesellschaftslehre zu befreien, und so durchaus nicht auf die Höhe unseres Jahrhunderts, wie er wähnt, zu stellen vermocht hat. Es genügt nicht, der nach einem einseitigen Grundsatze hin ausgebildeten Wirklichkeit im Einzelleben nur die ent-

gegengesetzte Einseitigkeit des Alllebens theoretisch vorzuhalten, gerade wie Plato durch sein Urbild des Staats den Verfall des Griechischen Lebens nicht verhindern konnte. Nicht durch Unterdrückung der einen Seite auf Kosten der andern, sondern nur durch vollständige Gleichberechtigung und Aussöhnung beider Seiten kann diese Höhe erklommen werden: um so mehr als der Grundsatz der Besonderung und des Selbstseins des Einzelnen im vorigen Jahrhundert noch ganz anders ausgebildet und erstarkt war, als zu den Zeiten des Sokrates, und desshalb um so grössere Berücksichtigung heischt.

Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts hatte nämlich jedes Ansehen der Kirche und des Staats heruntergebracht, und die ihrer selbst bewusste, denkende Person auf den Thron der Welt erhoben. In America war, kraft dieses Selbstbewusstseins, eine rein aus der Vernunft geborene Verfassung und ein neues gesellschaftliches Leben widerstandslos in die Wirklichkeit getreten. Nachdem man nun auch in Europa angefangen hatte, den hergebrachten Schlendrian der Willkürherrschaft und des äussern Ansehens, die in dem seit dem 4. Juli 1776 unabhängigen America nie aufkommen konnten, durch die Bestimmungen des Naturrechts verdrängen zu wollen, bewies indessen das Alte, Bestehende, die durch das verknöcherte Allleben der Kirche mächtig gewordene und mit ihr verbundene unumschränkte Staatsmacht den zähesten Widerstand; und es entspann sich ein Kampf der Zerstörung gegen das Herkömmliche, der bisher noch zu keinem recht gedeihlichen, bejahenden Ergebniss geführt hat. So hat sich das achtzehnte Jahrhundert als ein wesentlich nur verneinendes erwiesen. Es entschied seinen Charakter um die Mitte seines Laufes, als Friedrich der Grosse anfing, seine Ideen durchzuführen. Diese, in die Hände des Volks und seiner Parteien gerathen, haben in den drei Französischen Umwälzungen sechzigjährige Bürgerkriege erzeugt; und noch sind die Franzosen zu keiner beruhigten Gliederung des Rechtsstaats gekommen, weil sie einseitig den Grundsatz der unendlichen Freiheit des Einzelnen in den Regierten sowohl als in den Regierern festhielten, und dadurch die andere Einseitigkeit der Zwingherrschaft herbeiführten. Dieser unaufgelöste Gegensatz der Einzelfreiheit und der Herrschermacht ist die Schwierigkeit, woran die Europäische Menschheit noch jetzt leidet. Denn alle übrigen Völker sind mehr oder weniger mit in diesen Rechtsstreit hinein gerissen. Nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch hat man sich von

dem einen Äussersten in das andere geworfen, um die eine Einseitigkeit immer durch die andere zu überwinden. Da aber weder das unbeschränkte Herrscherthum und die Gemeinschaftslehre, welche das Ansehen des Staats, als eines Ordnungsquells, wollen, noch der Grundsatz der unendlichen Freiheit des Einzelnen, welche als Unordnung und Herrschlosigkeit bezeichnet wird, in den verschiedenen Umwälzungen und Wiederherstellungen, deren Schauplatz Europa gewesen ist, den Sieg davon zu tragen vermochte: so war die Europäische Menschheit, mit alleiniger Ausnahme Englands vielleicht, bisher die wahre Mitte und Einheit dieser Gegensätze, welche America längst besitzt, noch nicht zu gewinnen im Stande. Ebenso wenig kann ich theoretisch die Ausgleichung in Dem finden, was Lassalle den „streng sittlichen Staatsbegriff“ nennt, weil derselbe mehr nach der Seite des Alllebens hin liegt.

Dennoch ist die Auffindung der wahren Uebereinstimmung beider Seiten die Aufgabe des neunzehnten Jahrhunderts; und nachdem es in seiner ersten Hälfte diesen Fund in Hegel theoretisch gemacht hat, kommt es nun darauf an, ihn in der zweiten Hälfte, und zwar mit Bewusstsein aus den wissenschaftlichen Grundlagen heraus, zu verwirklichen. Ein vierzigjähriger Friede seit 1815 hatte den Baum der Wissenschaft gross gezogen, und je enger und straffer während dieser Zeit das äussere Ansehen in Staat und Kirche seine Fesseln und Bande wieder zusammenzog, um den immer wieder hervorbrechenden Grundsatz der Einzelfreiheit völlig zu ersticken, und ganz Europa in einen grossen Kerker zu verwandeln, desto unerschrockener musste die Wissenschaft mit der friedlichen Lösung der Aufgabe hervortreten, die Früchte aufweisen, die in ihr gereift sind, um — gleich entfernt von den Einseitigkeiten wohlgemeinter menschenfreundlicher Gesellschaftslehren sowohl, als den wieder an die Tagesordnung getretenen, nach der Seite des Ansehens hinneigenden Napoleonischen Ideen — das vollständige Gebäude des menschlichen Rechts und der menschlichen Gesellschaft auf dem Boden der Freiheit zur Ausführung zu bringen. Ist das achtzehnte Jahrhundert kritisirend und verneinend gewesen, so ist das neunzehnte bejahend und organisirend. Es darf aber nicht von Oben her organisirt werden, wie eben Napoleon III. will, der die Erbschaft der Staatsumwälzung auf einem zwingherrlichen Throne angetreten hat. Sondern der Zustand muss ein solcher sein, dass die Gesellschaft sich aus sich selbst organisiren könne; und die seit der Umwälzung von 1848 dahin gerich-

teten erfreulichen Bestrebungen sind nicht zu verkennen. Das neunzehnte Jahrhundert ist, wie sein Vorgänger, um die Mitte seines Laufs an seinen Wendepunkt gekommen, wo es nun seinen Charakter praktisch durchführen wird. Es wird seine Pflicht thun, wie die Wissenschaft die ihrige gethan hat.

Fragen wir aber, wie die Wissenschaft — worauf es uns hier allein ankommt — diese Aufgabe mit Hegel und nach Hegel gelöst hat, in welchem Sinne also wir die Rechtsphilosophie darstellen wollen, so wäre hierüber noch etwa Folgendes zu sagen. Der Hauptgrundsatz unserer Zeit und also auch der Wissenschaft unserer Zeit ist, wie es mein Freund der Dr. Roth in Zürich fasste: Freiheit der Persönlichkeit im sittlichen Bunde. Auch wir erbauen also das Naturrecht, wie Hr. Trendelenburg, „auf dem Grunde der Ethik," — aber nicht indem das Recht noch vermittelst der „Furcht" als ein „Zwang" zur Sittlichkeit durch das Gesetz als der „Zuchtmeister auf Christus" erscheint. Das wäre etwa — Puffendorf (S. 56), nur noch verschlimmbessert mit einem modernen Anstrich von Theokratie; welche rückwärts schauende Neuthümelei wir billig den Haller, Schlegel, Stahl und Held, den Saint-Martin, Ballanche und ihren Nachtretern diesseits und jenseits des Rheins überlassen. Für uns ist das Geheimniss des neuen sittlichen Lebens fortan der freiwillige Verein. Zwei Säulen bilden jetzt die Grundpfeiler des menschlichen Rechts und der menschlichen Gesellschaft: die Persönlichkeit und der Verein. In England und Nordamerica wirken diese beiden Grundsätze schon lange in schöner Übereinstimmung im Begriffe der Selbstregierung zusammen; und darum hat die Staatsumwälzung diese beiden Länder auch verschont. Die Staatsumwälzungen von 1848 hatten auch dem Europäischen Festland das Vereinsleben in seiner vollen Ausdehnung gebracht, wenn dasselbe gleich durch die spätere rückläufige Bewegung wieder vielfach verkümmert worden ist und in sein Verderben auch die persönliche Freiheit mit hineingezogen hat. Und ist der junge Umschwung in einer neuesten Zeitrechnung, die man seit 1858 anzunehmen sich für berechtigt hielt, dann bald einem noch schroffern Rückschritt unterlegen, ohne reifere Früchte tragen zu können: so werden die Geburtswehen Europa's doch immer heftiger, und müssen so das Erblühen des neuen Lebens, das im Anzuge ist, um so schneller zeitigen. Der eine Pol desselben ist die grösste Ausbreitung der persönlichen Freiheit. Jeder darf für sich leben, schaffen, denken, arbeiten, wie er will, nur

darf er die Freiheit des Andern dabei nicht verletzen. Er darf diess Alles allein ohne die Hülfe eines Andern thun, wenn er sich allein für stark genug dazu hält. Der Starke an Gedanken, an Geschicklichkeit, an Körperkraft, an Vermögen wird für sich zu schaffen beginnen. Der Schwächere wird sich mit Andern zu vereinigen suchen, um im Vereine, der die Kräfte vervielfältigt, stärker zu werden. In dem Wetteifer des Einzelnen mit den Vereinen wird dieser, wenn er auch noch so stark ist, doch oft zu der Einsicht kommen, dass es noch vortheilhafter ist, sich einem Vereine anzuschliessen. So wird er freiwillig in einen solchen treten; und diess Vereinsleben ist der zweite Pol der neuen Gesellschaft, die im Entstehen begriffen ist. Durch den einen Pol drückt der Mensch sein Fürsichsein, seine Einzelnheit, seine persönliche Geltung aus: durch den anderen sein allgemeines Sein, sein Aufgehen in das Allleben vom Familienbande bis zum Bunde des ganzen Menschengeschlechts, ohne dass er durch den leisen Zwang jenes streng sittlichen Staatsbegriffs als eines Zuchtmeisters dahin gebracht zu werden brauchte.

Die ganze Wissenschaft des Rechts wird sich uns also in die zwei Seiten der Wissenschaft des Einzelrechts und der des gesellschaftlichen Rechts theilen. Aber auch das Einzelrecht muss vergesellschaftet, das gesellschaftliche Recht kann nicht ohne die persönliche Freiheit sein. Beide Pole sind in steter Ineinanderbewegung. Der allgemeine Wille des Vereins ist nur das Ergebniss aus den Einzelwillen aller Theilnehmer. Der Wille jedes einzelnen Theilnehmers spiegelt nur den allgemeinen Willen des Vereins ab; denn würde ein Mitglied den Willen der Mehrheit nicht hinterher als den seinigen anerkennen, der Verein ihm also nicht mehr zusagen, so würde es ausscheiden. Die niederen Vereine sind Allgemeinheiten, gegen die Personen: Personen, gegen die höheren Vereine gehalten. So tritt in ihnen der Begriff der Besonderheit recht klar hervor, als die Mitte haltend zwischen dem Einzelrechte und dem Weltbürgerrecht, der höchsten Sittlichkeit, wo die ganze Menschheit, der Allgeist als Eine Person sich zum allgemeinsten Verein zusammenschliesst. Diese Mitte können wir das gesellschaftliche Recht im eigentlichen Sinne nennen.

III. Der Begriff des Rechts.

Nachdem wir gesehen haben, was in der ganzen Geschichte unserer Wissenschaft unter Recht verstanden worden ist, und der

gegenwärtige Standpunkt der Wissenschaft als das Ergebniss der ganzen Vergangenheit aufgefasst werden kann, haben wir diess Ergebniss, den Begriff des Rechts, nicht nur, sondern auch die Entfaltung desselben in allen seinen Stufen, nunmehr aus den letzten Gründen der Philosophie wissenschaftlich abzuleiten. Beginnen wir, wie billig, mit dem Begriffe des Rechts selbst, so muss doch bemerkt werden, dass allerdings auch er noch nicht erschöpfend, sondern nur vorläufig und in den allgemeinsten Umrissen entwickelt werden kann, indem die ganze Durchführung des Rechts durch alle Stufen seiner Entfaltung uns eben erst den vollständigen Begriff des Rechts liefern wird. Die erste Frage aber, die sich uns darbietet, um den Begriff des Rechts zu finden, ist: den Ort desselben anzugeben; und das, werden wir sehen, ist der Wille. Um also den Begriff des Rechts festzustellen, müssen wir den Begriff des Willens, darauf die Art und Weise des Daseins oder die Endlichkeit des Willens betrachten, und uns schliesslich zur Idee des Willens, zum vernünftigen Willen, welcher die wahre Freiheit und das Recht ist, erheben.

A. Der Begriff des Willens.

Indem der Wille dem Gebiete des Geistes, und nicht dem der Natur angehört, so haben wir zunächst den Gegensatz der Natur und des Geistes zu betrachten, im Begriffe des Geistes dann aber selbst wieder die theoretische und die praktische Freiheit zu unterscheiden, und so zuletzt die Seiten des reinen Willens, oder der praktischen Freiheit darzustellen.

1. Gegensatz von Natur und Geist.

Da, sobald wir von Rechten sprechen, wir es mit Gesetzen zu thun haben, jedoch nicht mit Gesetzen der Natur (S. 17), die eben keine Rechte hat (S. 3), indem das Recht ein wesentlich Menschliches ist: so ist, weil der Geist das Wesen des Menschen bildet, die Grundlage des Rechts der Geist; und die Gesetze, mit denen wir es zu thun haben, sind Gesetze des Geistes. Um also den Begriff des Rechts zu finden, müssen wir das Wesen des Geistes angeben. Natur und Geist sind die zwei grossen Gruppen, in welche sich die daseiende Welt überhaupt auseinander legt. Die Natur ist dieselbe Ganzheit, wie der Geist; das Urbild der unbedingten Vernunft setzt sich in dieser doppelten Form. Aber in der Natur wirft es seine Bestimmungen in den unendlichen Raum ausser einander. Die

Natur ist das in's Unendliche verzerrte Unbedingte. Kein natürliches Dasein weiss vom andern; sie sind äusserlich auf einander bezogen, sind andere gegen einander. So ist die Einheit nur ein inneres Band der blinden, bewusstlosen Nothwendigkeit. Weil indessen in der Nothwendigkeit die Bezogenen den Schein der Äusserlichkeit und Gleichgültigkeit gegen einander haben, so herrscht in der Natur neben der Nothwendigkeit auch die Zufälligkeit; eins ist durch's Andere bestimmt, und diess wieder durch ein Anderes u. s. f. in's Unendliche. Diess können wir unter den Begriff der Realität begreifen.

Im Geiste zeigt sich dagegen das Bestreben, dieses Aussereinander wieder zum Einheitspunkt des Gedankens zurückzuführen. Der Geist ist die Beziehung der Natur auf den reinen Gedanken. Entsprungen im Schoosse der Natur und an ihr die Seite seiner Verwirklichung habend, nimmt er alle ihre Bestimmungen in die ideelle Einheit zurück. Die Natur kommt wohl auch zu solchen Zusammenfassungen, wie im Schwerpunkt, im thierischen Leben, aber sie sind ihr äusserlich und unbewusst. Es ist der Gedanke, der den Nichtgedanken bestimmt. Im Geiste kommt im Gegentheil der sich selbst denkende Gedanke, die Idealität der Bestimmungen zum Durchbruch. Der Geist ist in der Natur bei sich, er findet in ihr sich selbst als Gegenstand. So ist der Geist Bewusstsein; er ist im Andern seiner selbst bewusst. Als die Thätigkeit, die Natur stets in den Gedanken zu erheben, ist er in ihr für sich selbst. Dieses im Andern Beisich- und Fürsichselbstsein nennen wir aber die Freiheit. Das Wesen des Geistes ist also die Freiheit, wie das Wesen der Materie die Schwere ist. Und wenn das Recht dem Gebiete des Geistes angehört, so bildet die Freiheit das innere Wesen des Rechts, wie Rousseau richtig fand. Es fragt sich nur, ob das ganze Gebiet der Freiheit, oder nur ein Theil desselben unter den Rechtsbegriff fällt.

2. Gegensatz der theoretischen und der praktischen Freiheit.

Um mithin den Begriff des Rechts zu finden, müssen wir den Begriff der Freiheit genauer zergliedern. Und da wir schon gesagt haben, dass das Recht zur praktischen Philosophie gehört, so würde daraus folgen, dass wir es im Rechte mit der praktischen Freiheit zu thun haben. Was diese aber sei, wird sich

eben nur aus ihrem Gegensatze zur theoretischen Freiheit ergeben. Was bedeutet nun dieser Gegensatz? Der reine Begriff der Freiheit, im Andern bei sich selbst zu sein, ist zu weit für den Begriff des Rechts. Wir müssen also die Freiheit eintheilen, und zwar, indem wir auf die in ihrem Begriffe enthaltenen Seiten zurückgehen. Indem die Freiheit darin besteht, in meinem Gegenstande keinen Gegenstoss, keinen Widerstand zu finden, sondern ihn zu idealisiren und aufzuheben, meine eigene Thätigkeit in ihm anzuerkennen, so bestimmt sich die Freiheit als das Verhältniss der Identität und Coincidenz von Subject und Object. Diese Beziehung beider Seiten, als eine freie, lässt sich nun auf eine doppelte Weise denken. Entweder nimmt das Subject das Object in sich auf, oder das Subject setzt sich in's Object über. Eine jede dieser Bewegungen ist eine Identificirung der beiden auf einander bezogenen Gegensätze, eine jede also Freiheit. Die eine nennen wir Erkenntniss oder Theorie, die andere Praxis oder Handeln. So unterscheidet die Psychologie das Erkenntnissvermögen vom Begehrungsvermögen. Im ersten Falle ist die Welt fertig, und die Thätigkeit und Veränderung fällt nur in's Subject: im zweiten Falle wird die vorhandene Welt selbst verändert, durch's Subject umgebildet. Die Theorie, worin die Dinge der Maassstab des Ich sind, könnte zunächst vielmehr für das Gegentheil der Freiheit angesehen werden, da das Ich sich eben leidend dabei verhält, während im Handeln das Ich der Maassstab für die Dinge ist, indem es dieselben bestimmt. Doch auch in der Theorie erkennt das Subject sich, seine Vernunft als das innere Wesen der Dinge. Diese Übereinstimmung beider Seiten heisst die Wahrheit. Und so konnte Christus sagen, die Wahrheit wird Euch frei machen. Von dieser theoretischen Freiheit ist hier aber vorläufig nicht die Rede, sondern von der praktischen, da das Recht eine Weise ist, wie der Geist sich als das die Natur Bestimmende darstellt. Die Welt des Rechts ist nicht eine in der Natur vorgefundene, sondern eine aus dem Geiste geborene; er hat sie nicht bloss zu erkennen, wie er es mit der natürlichen thut: sondern bevor er sie zu erkennen vermag, muss er sie allererst durch Umgestaltung der Natur sich erzeugen. So erscheint die praktische Freiheit höher, als die theoretische, indem sie den Dingen mehr zu Leibe geht, und ihre Berechtigung als seiender nicht anerkennt. Der Gedanke, als der innere Begriff der Sache, aus dem eine Wirklichkeit entspringt, ist also hier das Erste; das nennen wir aber einen Zweck, der durch den

Geist ausgeführt wird: und das Vermögen des Geistes, vermittelst dessen er diese Welt hervorbringt, den Willen. Wollen wir also den Begriff des Rechts finden, so haben wir die Natur des Willens näher zu untersuchen.

3. Die Seiten des reinen Willens.

Da Freisein nichts Anderes heisst, als mit nichts Fremdem zu thun haben, alles dieses von sich abstreifen zu können, so ist die Grundbedingung der Freiheit diese Unabhängigkeit von jedem Gegebenen. Freiheit heisst zuvörderst, sich von jeder Bestimmtheit in die schrankenlose Unendlichkeit seines reinen Ich, d. h. in die inhaltslose Allgemeinheit, zurückziehen zu können. Diess Vermögen ist aber das Denken, und so sehen wir hinterher, wie die praktische Freiheit doch wieder auf's Innigste mit der theoretischen zusammenhängt. Da die erste Seite des Willens, oder seine Allgemeinheit, nicht ohne das Denken ist: so können wir die theoretische Freiheit gar nicht entbehren, wenn wir die praktische feststellen wollen. In diesem Sinne sagte auch Spinoza: *voluntas et intellectus idem.* Diese Seite des Willens ist aber nur die völlige Leerheit, das Vermögen, Alles zu verneinen: Ich = Ich zu sagen, und weiter Nichts. Ja, auch von diesem Ich kann der Wille absehen, und sein Ich aufgeben, sich das Leben nehmen. Das Thier kann diese höchste Leerheit nicht vollziehen, und darum ist es nicht frei. Ob der Mensch es darf, ob es Recht und gut sei, ist eine andere Frage, die wir erst in der Folge werden beantworten können. Diese Freiheit können wir so die verneinende Freiheit nennen. Sie kommt in manchen religiösen und staatlichen Standpunkten zur Darstellung; und hat sich darin von den übrigen Seiten des Willens ausgeschieden. So in der Beschaulichkeit der Indier, die alle irdischen Verhältnisse und die Erinnerung daran in ihrem Bewusstsein tilgen wollen, wenn sie, mit untergeschlagenen Beinen auf ihre Nasenspitze schauend, nur den mystischen Namen der Gottheit aussprechen, um selber Bram zu werden. Diese verneinende Freiheit ist der Fanatismus, sowohl im religiösen Gebiete, wie wenn die Muhammedaner mit Feuer und Schwert Alles zerstören, was nicht den Glauben an Allah, den allein wahren Gott, diese leere Allgemeinheit des reinen Gedankens, hat: als im Gebiete des Staats, z. B. zur Zeit der ersten Französischen Umwälzung, wo die Schreckenszeit alle Menschen durch's Fallbeil zur leeren Gleichheit führte, indem in der Furcht des Todes jeder

Unterschied verschwunden war, und durch dieselbe das Bestehen auf jede Auszeichnung der Talente, des Vermögens, der Geburt den Bürgern verleidet werden sollte. Jeder bestimmte Inhalt gilt in solchen Zuständen noch als ein Unfreies, als ein zu Verneinendes. Diese Freiheit des Leeren, nur die Seite der Allgemeinheit des Willens zum Grunde seines Handelns machen zu wollen, ist daher eine grosse Einseitigkeit.

Einen solchen Willen, der Nichts will, können wir nun die blosse Unbestimmtheit des Willens nennen; er kommt unter Anderem in Göthe's Schilderung einer schönen Seele vor, die, um sich nicht durch eine bestimmte Handlung in die Endlichkeit zu begeben, und damit zu besudeln, lieber Nichts thut, und in der Leerheit ihres bloss sehnenden Innern verbleibt. Der Wille, der Nichts will, ist aber eben kein eigentlicher Wille. Um wirklicher Wille, Thätigkeit, Gestaltung der Aussenwelt zu sein, muss er sich nicht auf Nichtsthun oder blosses Zerstören beschränken; er muss Wille von Etwas sein. Wer etwas Grosses thun will, sagt Göthe, muss sich beschränken. So kann der Wille nicht auf dieser Stufe seiner reinen Allgemeinheit und Unbestimmtheit stehen bleiben, sondern muss bestimmter Wille sein, irgend einen Gegenstand zum Inhalt seines Wollens machen. Die Autonomie des Willens, sagt Kant sehr gut, ist leer. Von der nähern Natur dieses Inhalts sprechen wir hier noch nicht; er ist gleichgültig. Es kommt uns jetzt nur darauf an, dass irgend ein solcher Inhalt vorhanden sei, damit der Wille nicht leer sei. Der Wille und dieser Inhalt sind aber zwei verschiedene Dinge. Dieser Inhalt ist nicht der Wille selbst, sondern irgend eine Bestimmtheit, die ihm von Aussen kommt. Der Wille ist also darin nicht frei; er findet nicht sich selbst in dieser Bestimmtheit, sondern er ist so oder so bestimmt. Diese zweite Seite des Willens ist also sein Bestimmtsein, überhaupt die Stufe der Besonderung des Willens. Will er wirklich sein, so muss er sich dieser Verendlichung unterziehen. Aber damit verliert er seine Freiheit. Die zweite Seite ist also das Verneinen der ersten; *determinatio*, sagt Spinoza, *est negatio.* Die Freiheit, die wir auf der ersten Stufe gefunden hatten, ist in der zweiten, welche Kant die Heteronomie des Willens nennt, aufgehoben. Die erste Seite ist aber selbst das Verneinen, das Ausschliessen jeder Bestimmtheit; und da die zweite Stufe — eben die Bestimmtheit — durch die erste verneint wird, so haben wir die Verneinung der Bestimmtheit, die Vernei-

nung dieses Verneinens als die wahrhafte Bejahung des Willens. Zur Wirklichkeit des Willens gehört Bestimmtheit, zur Freiheit Aufhebung dieser Bestimmtheit. Die Frage ist, wie diese beiden Seiten des Willens durch Auflösung ihres Widerspruchs verknüpft werden können.

Als die Möglichkeit, Alles zu verneinen, hat die Allgemeinheit des Willens auch das Vermögen, jede einzelne Bestimmtheit, in der er sich findet, abzuwerfen; denn kein Inhalt hat hier einen Vorzug. Indem er aber von jedem absehen kann, weiss er sich zugleich in irgend einem besondern: d. h. aus der unbestimmten Allgemeinheit, die sich keinen bestimmten Inhalt aufdrängen lässt, aber jeden aus sich zu erzeugen vermag, geht ein besonderer Inhalt zugleich mit dem Bewusstsein hervor, dass auch ein anderer oder gar keiner daraus hätte hervorgehen können. Das ist die dritte Stufe im Begriffe des reinen Willens, die Selbstbestimmung des Willens. In der Selbstbestimmung ist Bestimmtheit und Unbestimmtheit synthetisch verbunden. Der Wille ist schlechthin Möglichkeit, einen bestimmten, endlichen Inhalt aus der unendlichen Unbestimmtheit seines Innern zu schöpfen, und jede daraus geschöpfte Bestimmtheit wieder aufzuheben, in's Unbestimmte zurückzuschleudern. Der Wille verlässt so die bloss unbestimmte Sphäre seiner Freiheit; er bestimmt sich, ohne bestimmt zu sein, weil er mitten in der Endlichkeit des wirklichen Bestimmtseins nicht an diese Bestimmtheit gebunden ist. Diese Verknüpfung der Allgemeinheit und der Besonderheit können wir den Entschluss oder die Einzelnheit des Willens nennen. Denn Einzelnheit ist irgend eine Besonderheit, welche durch ihr Fürsichsein, ihre Selbstständigkeit die Kraft der schrankenlosen Allgemeinheit wieder erlangt hat. Es ist charakterlos, zu keinem Entschluss kommen zu können. Erst der Einzelne ist wirklich, während Allgemeinheit und Besonderheit abgezogene Begriffe sind. Mit dieser Einzelnheit haben wir also das Gebiet des blossen Vorstellens verlassen; und damit ist es Zeit, nun näher auf den Inhalt des Willens einzugehen, den wir in der zweiten Stufe angedeutet haben. Da wir aber mit dem bestimmten Inhalt in die Sphäre der Endlichkeit treten, so wird es sich jetzt um die Endlichkeit des Willens, um sein Dasein im Gegensatz zum blossen Begriffe, den wir bisher betrachtet haben, handeln.

B. Der endliche Wille.

Erst als frei ist der Wille die Idealität aller Bestimmungen, und erhält damit den Charakter des Geistes. Da er aber, um zu einem Entschlusse zu kommen, irgend eine wirklich getrennte Bestimmung an sich setzen muss, so heisst diess nichts Anderes, als: er muss sich zur Natur machen, einen natürlichen Inhalt an sich setzen. Denn allein in der Natur sind die Bestimmtheiten gesonderte und als gesonderte in ihr da. Der endliche Wille ist also der natürliche Wille; und hier haben wir den Naturzustand, nicht das Naturrecht zu betrachten. In einem solchen Zustande ist der Wille allerdings unfrei, da er sich darin nicht selbst bestimmt. Ist ihm diese Heteronomie aber auch nothwendig, um nicht inhaltslos zu sein, so soll er doch nicht in ihr verharren. Der Wille ist nämlich die Thätigkeit, im Andern sich selbst zu finden. Damit diese Thätigkeit ausgeübt werde, muss der Wille also diess Andere vorfinden, um es überwinden zu können. Der Wille findet sich der Natur gegenüber, und durch sie gehemmt. Ja, er hat diese Natur an sich selbst als seinen organischen Körper, der von seinem Willen auch wiederum sehr verschieden ist. Mit ihm wendet er sich aber an die Natur, um sie umzugestalten, — den Widerstand, den sie ihm leistet, zu überwinden. Da nun der Geist, um sich frei zu machen, mit der Unfreiheit beginnen muss, so haben wir zunächst die von der Natur selbst in ihn gelegten Bestimmtheiten zu betrachten; das System der Triebe. Beim Gegebensein dieses Inhalts kann dann die Freiheit sich nur auf die Form der Selbstbestimmung beziehen, — die Willkür und die Zurechnung der Handlungen. Endlich wird der Trieb in die formelle Selbstbestimmung aufgenommen, und schon dadurch nicht gelassen, wie er ist; — der Zweck der Glückseligkeit, als die den Inhalt in die Form der Allgemeinheit erhebende Willkür.

1. Das System der Triebe.

Da der Wille sich in seinem natürlichen Sein als Einzelner diesem äusserlichen Sein, welches ihm den Anstoss zur Thätigkeit geben soll, entgegensetzt: so liegt darin eben die Beschränktheit und Endlichkeit des Willens, während im Erkennen sich der Geist als ein Allgemeiner zu den Dingen in seiner Schrankenlosigkeit verhält. Er beginnt zwar auch im Erkennen mit der Einzelnheit der Empfindung, um mit der Allgemeinheit des Denkens zu

enden. Der Wille aber, mag er sich auch noch so sehr zu allgemeinem Inhalt erhoben haben, bleibt doch immer gezwungen, sich in der Ausführung als Einzelner mit der ihn umgebenden Natur als einem einzelnen sinnlichen Gegenstande einzulassen. Desshalb ist die Theorie reiner, als die Praxis. Indem der Wille nun zunächst als von diesem seinem Gegenstande angetrieben erscheint, so haben wir hier aus der Psychologie das System der Triebe zu entlehnen und zu entwickeln. Denn wenn diese Triebe in ihrer Natürlichkeit auch noch nicht den Inhalt des Rechts ausmachen, und auf sie also das Rechtssystem nicht gegründet werden darf: so bilden sie doch dessen Voraussetzung, weil eben durch ihre Umwandelung in Bestimmungen der Freiheit das Rechtssystem erst einen Inhalt bekommen wird. In der Theorie leisten die Dinge keinen Widerstand, der Mensch braucht sie nicht zu bekämpfen, um sich in Eins mit ihnen zu setzen. Darum ist aber auch die praktische Freiheit andererseits eine höhere Stufe der Freiheit, weil sie eben mit einer Ueberwindung und Unterwerfung der Dinge unter den Willen endet. Steht nun aber auch zunächst der Wille dem sinnlichen Gegenstande, die leere Allgemeinheit dem bestimmten Inhalt, gegenüber: so stimmt er doch, weil er selber auch sinnliches Sein ist, an sich mit seinem Gegenstande überein. Dieser erweckt eine Begierde in ihm, welche der Wille um seiner Leerheit willen befriedigen, sich mit dem Gegenstande erfüllen und so Eins mit ihm sein will. Das erste Ergebniss der Freiheit oder Thätigkeit des natürlichen Willens ist also die Befriedigung des Triebes. Die vom Gefühl des Mangels ausgegangene Thätigkeit hört mit der Erreichung des Genusses auf. Diesen, als die Übereinstimmung des Subjects und des Objects, nennen wir das Angenehme, die Lust; und sie kann nur aus der vorhergegangenen Unlust oder dem Unangenehmen, welches eben in der Unangemessenheit beider Seiten liegt, entspringen.

a. Was nun den Inhalt der Triebe betrifft, so unterscheidet sich auch hierin die Theorie sogleich von der Praxis. Denn während jene die Dinge im Subject gewähren lässt, und nur der Spiegel derselben werden will: so strebt im Gegentheil der Wille, sich in den Dingen zu sehen, also sich als diesen sinnlich Einzelnen in ihnen zu erhalten. Daher ist der erste Trieb der selbstsüchtige Trieb, der Trieb der Selbsterhaltung. Weil er der erste Inhalt des Handelns ist, das, womit der Mensch seine Thätigkeit beginnt: so haben die ersten Naturrechtslehrer, wie wir

(S. 49) sahen, das ganze System der praktischen Philosophie auf ihn zurückzuführen gesucht. Er ist eine sehr nothwendige Seite im Handeln. Alle Thätigkeit ist Selbstsucht, indem in einer jeden die inneren Bestimmungen unseres Selbst sich in der Aussenwelt erhalten wollen. Es kommt also auf die Natur des Innern an, welches ich in der Wirklichkeit durchsetzen will, um zu entscheiden, ob die Selbstsucht gerechtfertigt ist oder nicht. Der wahrhaft Gute, sagt Aristoteles, wir können hinzusetzen, die unbedingte Vernunft, muss am Selbstsüchtigsten sein. Denn Beide müssen am Eifrigsten wünschen, dass das Gute verwirklicht werde. Zunächst ist aber der Inhalt des Triebes ein ganz vereinzelter, sinnlicher; und der Fortschritt im System der Triebe kann nur darin bestehen, aus dieser Einzelnheit zu immer höherer Allgemeinheit sich emporzuschwingen, bis endlich die Allgemeinheit, welche die Freiheit selbst ist, erreicht worden und dabei doch einen Inhalt bekommen hat.

α. Indem sich der Wille zuerst als ganz einzelner in einem sinnlichen Gegenstande zu erhalten sucht, so ist der erste der selbstsüchtigen Triebe das Suchen der Lust und das Fliehen des Schmerzes. Von der Natur werden die Menschen vornehmlich zu diesem doppelten Streben angeleitet. Ist das Suchen der Lust das Streben nach Befriedigung und Übereinstimmung meines sinnlichen Seins mit der Aussenwelt, so versteht sich das Fliehen des Schmerzes von selbst. Denn er ist nichts Anderes, als die Zerstörung dieser Übereinstimmung, das Auflösen der Lebenseinheit.

β. Die Lust ist aber nur diese ganz augenblickliche, vereinzelte Übereinstimmung des Willens mit dem Gegenstande. In höherem Sinne freilich ist jede Befriedigung eine Lust. Die Lust, sagt Aristoteles daher, vollendet jede Thätigkeit, weil das Ergebniss jeder Thätigkeit Befriedigung ist. So ist die Lust, welche die edelste Thätigkeit begleitet, auch das höchste Ziel und zugleich die dauerhafteste; hier sprechen wir aber nur von der sinnlichen Lust, die eben schnell wieder vergeht. Von der Begierde taumelt der Wille zum Genuss, und vom Genuss wieder zur Begierde zurück. Der Wille strebt also, auf eine bleibendere, allgemeinere Weise mit dem Gegenstande in Übereinstimmung zu sein. An die Stelle des Strebens nach dieser unmittelbaren Lust tritt solcher Gestalt das Bestreben, sich der Dinge, welche Lust verschaffen, zu bemächtigen. Vom unmittelbaren thierischen Genuss geht der Mensch zum Nachdenken über; er sammelt, wie sogar schon einige Thiere, z. B. die Ameise und der Hamster, thun, die Mittel des Genusses, seine

Nahrung und Anderes, um für den Fall des eintretenden Bedürfnisses den Trieb sogleich befriedigen zu können. Das giebt zweitens den Trieb nach Besitz, welcher durch seine Allgemeinheit edler, als der Trieb nach Lust, ist. Indem er aber nur die Mittel zu diesem, als dem Zwecke, darbietet, so steht er auch wieder unter demselben. Der höchste Gipfel der Selbstsucht ist aber, dass der Einzelne sich nicht als sinnlich Einzelnen, auch nicht bloss die allgemeinen Mittel seiner sinnlichen Genüsse, sondern sich als Geistigen in den Geistern der Andern zu erhalten strebt.

γ. Das ist drittens der Trieb nach Ehre, die veredelte Selbstsucht. Denn diesem Triebe zu Folge werde ich sinnliche Genüsse, Besitz, ja das Leben, den ganzen Inbegriff dieser körperlichen Güter, aufopfern, um mich als Geist in der Meinung der Andern zu erhalten. „Die Ehre," sagt Montesquieu, „ist ein zweites höheres Leben, was ich noch lebe, wenn auch das sinnliche Leben schon dahin ist." Die wahre Freiheit habe ich aber auch hiermit nicht erreicht. Denn die Ehre, als etwas von der Meinung der Andern Abhängiges, ist nicht in meiner Gewalt. Wenn ich auch Alles gethan habe, um die Ehre nicht zu verlieren, so kann mir diess Unglück dennoch begegnen. Ich hange also von der Meinung der Andern ab; sie freilich wiederum von der meinigen. So ist in der Ehre eigentlich die blosse Selbstsucht schon aufgegeben; und um Ehre zu erlangen, werde ich auch suchen, den Anderen zu ehren, ihn anzuerkennen.

b. Aus dieser gegenseitigen Anerkennung fliesst zweitens der Geselligkeitstrieb. In ihm ist diess enthalten, dass ich nicht bloss meine Lust, meinen Besitz und meine Ehre, sondern eben auch diese Zwecke des Andern zu fördern strebe. Kurz, ich stelle mir einen Anderen gleich.

α. Verletzt der Andere nun diese Gleichheit, handelt er immer nur aus selbstsüchtigen Triebfedern, während ich ihm mit geselligen entgegenkomme: so entsteht aus diesem Missklang zwischen beiden Willen ein Gefühl der Unlust, wodurch ich mich vom Andern abgestossen fühle. Das ist das Gefühl des Zorns, ein verneinend geselliger Trieb, der aber auch nach Gleichsetzung beider Willen strebt, indem ich dem Verneintsein meiner Triebe durch den Anderen die Verneinung der seinigen durch mich entgegenstelle. Der Zorn entspringt aus dem Geselligkeitstriebe, aber er ist noch nicht die Bethätigung desselben; er ist der im Innern verbleibende Rückschlag gegen die Selbstsucht des Andern. — Doch auch bejahend

kann sich die Geselligkeit als eine innere Regung des einen Willens, ohne der Gegenseitigkeit gewiss zu sein, bethätigen. Das ist das Wohlwollen. Man kann Jemanden gewogen sein, ohne ihn zu kennen, ohne mit ihm umzugehen, ohne dass man also Gelegenheit habe, sein Wohlwollen dem Andern durch äussere Handlungen kund zu geben.

β. Das bethätigte und gegenseitige Wohlwollen ist dagegen der Freundschaftstrieb, vermittelst dessen Jeder die Triebe des Andern ebenso zu befriedigen sucht, wie die seinigen. Findet Jeder an der sinnlichen Erscheinung des Andern, an seinem Umgang, seinen Gesprächen Gefallen, so bildet diess die Freunndschaft des Angenehmen. Die Lust, die Jeder dem Andern gewährt, ist Grund ihres Zusammenlebens. Diese Freundschaft wechselt leicht, wie die verschiedenen Willen sich ändern, ihre angenehmen Eigenschaften verlieren. Ist der Besitz Gegenstand der Freundschaft, so dass Jeder in dem Andern nur den Vortheil sucht, und ihm also nur desshalb Vortheile verschafft, weil er ein Gleiches dafür zurückerwartet, so ist diess die Freundschaft des Nützlichen; sie ist nicht ohne Selbstsucht, und ändert sich, wie die Dinge sich verändern, während jene erste mit den Personen wechselt. Die erste ist edler, als die zweite; die erste hat immer noch den Freund als Zweck vor sich, nicht als Mittel, da er geliebt wird um dessentwillen, was er ist, nicht, was er leistet. Zur zweiten bedarf es nicht einmal des Umgangs. Auch Gast- und Handelsfreundschaften gehören hierher. Wird endlich der Geist, der ganze Mensch Gegenstand der Liebe des Andern, so haben wir die vollkommene Freundschaft. Jeder ehrt im Andern gewissermaassen das ganze Selbst des Menschen, weil er in ihm sein eigenes wiedererkennt. Eine solche Freundschaft ist die dauerhafteste, weil sie auf langem Umgang und gegenseitiger Erprobung beruht; sie kann nicht geschlossen werden, sagt Aristoteles, bevor die Beiden nicht einen Scheffel Salz mit einander gegessen haben.

γ. Die Freundschaft ist schon höher, als das Wohlwollen, weil sie die verwirklichte Geselligkeit ist; aber sie ist noch ein Verhältniss von Person zu Person. In den beiden ersten Freundschaften kommt dazu noch der Mangel, dass in ihnen sogar die Selbstsucht die alleinige Triebfeder zu sein scheint, indem man den Anderen nur darum liebt, weil er uns Lust oder Besitz verschafft. In der vollkommenen Freundschaft sind zwar beide Selbst in Eins verschmolzen, und so kann von Selbstsucht nicht mehr die Rede

sein. Aber Jeder liebt den Anderen und setzt ihn sich gleich, nur weil er diese Person, und nicht eine andere ist. Gegen einen Anderen, als Patroklus und Pylades, würden Achill und Orest sich nicht so verhalten haben, wie sie sich verhielten. Hat sich der Trieb dagegen bis zu der Allgemeinheit gesteigert, dass Jeder auch ohne Liebe den Anderen sich gleich setzt, eben weil er ein Selbst ist, so ergiebt diess den Rechtstrieb. Verletzt jedoch der Eine diese Gleichheit, und fühlt sich der Andere im Zorne darüber getrieben, dieselbe wiederherzustellen, so haben wir den Trieb nach Rache. In beiden Fällen ist die Aufgabe vorhanden, beide Selbst auf gleiche Weise zu behandeln; was, wenn die Gleichheit gestört worden, nur als Wiedervergeltung wird auftreten können.

c. So hat sich das besondere Selbst zum allgemeinen Selbst erweitert, in jedem Selbst sich wiedererkannt, damit aber auch die ganze Welt als sich selbst erfasst. Denn wenn alle Willen sich gegenseitig zum Ziel ihres Strebens machen, so ist ihre Lust, ihr Besitz, ihre Ehre ihnen gemeinschaftlich; und da auf diese Weise auch das ganze äussere Dasein der Personen gemeinschaftlich wird, so will das allgemeine Selbst, ausser den selbstbewussten Geistern, auch die selbstlose Natur als Eins mit sich wissen. Dieses Streben des Menschen, sich im Weltall wiederzufinden, sein Wesen als das der Dinge zu erkennen, ist nun:

α. Der Wissenstrieb, der höchste der menschlichen Triebe, den wir zum höhern Begehrungsvermögen im Gegensatz gegen das niedere, welches die bisher beschriebenen Triebe umfasst, rechnen können. Denn wenn auch in der Geselligkeit der Trieb schon veredelt ist, so bleibt er doch wegen der Beziehung des einzelnen Selbst auf ein anderes einzelnes Selbst nur sehr beschränkt. Im Wissen aber erweitert sich die Brust, und mit meiner Liebe umfasse ich nicht bloss einen einzelnen Gegenstand, sondern will das All, wie Göthe sagt, in mich zurückeschlürfen. Zugleich ist Selbstsucht und Geselligkeit im höchsten Grade darin ausgeglichen. Gesellig ist das Wissen, weil es die ganze Welt zu Einem geselligen Vereine der Wesen macht: selbstsüchtig, weil es sein eigenes Sein im All wiederfindet. Demnach bekämpfen Selbstsucht und Geselligkeit einander nicht mehr, wie bisher. Um die Triebe des Andern zu befördern, muss ich oft meine eignen opfern. Im Wissen geht die Befriedigung der beiderseitigen Triebe immer Hand in Hand. „Je mehr ich gebe,“ sagt Julia von der Liebe, „je mehr auch hab' ich. Denn Beides ist unendlich.“ Der erste

Theil ihrer Rede wenigstens gilt vom Wissen sicherlich. Je mehr ich Andern von meinem Wissen mittheile, desto mehr befestige ich mich selbst darin: *Docendo discimus.*

β. Der Wille hat sich hier zum Denken erhoben, die Praxis sich zur reinen Höhe der theoretischen Freiheit gesteigert. Das ist aber eben der Mangel des Wissenstriebes. Er soll praktisch sein, und ist es doch nicht. Das Wissen sucht also das Handeln wieder zu gewinnen, sich in's Handeln überzusetzen und sich darin zu erhalten. Die Triebe und ihre Befriedigungen gingen bisher von einem dunkeln Gefühl, von der Neigung und der Begierde aus, wodurch alle unsere Handlungen bestimmt wurden. Seitdem aber das Wissen Gegenstand des Triebes geworden ist, muss es, als der allgemeinere Trieb, den Sieg über die niedrigeren Neigungen und Begierden davon tragen. Das Wissen ist das Bleibende in dem Wechsel der Genüsse und Begierden. Das Handeln aus Erkenntniss tritt ein; und das ist die Festigkeit des Charakters, sich weder durch Lust und Unlust, noch durch welche andere Neigungen es sei, von Dem abbringen zu lassen, was ich für das Bessere, für das Wahre und Wünschenswerthe erkannt habe. Der Handelnde kann im Irrthum sein. Um die Entscheidung dieser Frage handelt es sich hier noch nicht. Die Festigkeit des Charakters liegt in der Folgerichtigkeit des Handelnden, welche demjenigen fehlt, der sich nach seinem jedesmaligen Gelüste zum Handeln bestimmen lässt.

γ. Durch das Handeln aus Erkenntniss hat sich die Theorie wieder zur Praxis gemacht, die theoretischen und praktischen Triebe sind in Einklang gesetzt worden; und der Trieb, diesen Einklang, diese allseitige Ausbildung aller Triebe, auszuführen, ist der Trieb nach Vollkommenheit. Sich und Andere im Wissen und Handeln immer vollkommener zu machen, ist das höchste Streben des endlichen, natürlichen Willens.

Es fragt sich, ob durch diesen letzten Trieb, d. h. durch die Summe aller von uns entwickelten Triebe der Mensch zur Freiheit gekommen sei, die praktische Freiheit erreicht habe. Wir müssen diese Frage mit Nein beantworten. Jeder Trieb ist durch seinen Gegenstand erzeugt. Indem der Wille also einen bestimmten Trieb befriedigt, ist er von dessen Gegenstande abhängig, wenn er sich auch hinterher durch die Befriedigung als identisch mit ihm weiss, weil derselbe den ihm entsprechenden Inhalt des Innern getroffen hat. Aber dieser bestimmte Inhalt selbst ist noch nicht frei aus

dem Geiste geboren. Die Freiheit liegt nur in dem hintennachfolgenden Wissen. Diese Freiheit ist also höchstens eine theoretische, die aber selbst nicht von langer Dauer ist, weil die Befriedigung eben sehr bald der Begierde wieder Platz machen muss. Die Freuden der Befriedigungen im Wissenstriebe selbst sind zwar dauerhafter, aber auch hier steigt der Durst mit dem Genusse; und der Inhalt des Wissens ist ebenso die gegebene Welt, wie sie es bei den niedern Trieben ist. Der Wille unterwirft sich auch im Erkennen den Dingen, wie er es in der Befriedigung seiner andern Triebe thut. Es versteht sich endlich von selbst, dass der Trieb nach Vollkommenheit, da er nur die Verbindung aller dieser Triebe ist, die praktische Freiheit auch nicht zu gewähren im Stande ist. Wenn uns aber bisher der Inhalt der praktischen Freiheit entschwand, und ihr Begriff sich uns auf die leere Form der Selbstbestimmung beschränkte, die freilich auch der Befriedigung der niedern Triebe nicht zu fehlen scheint: so bleibt uns zunächst von der praktischen Freiheit nur ihre formelle Seite, oder die Willkür übrig, an deren Betrachtung wir nunmehr zu gehen haben.

2. Die formelle Freiheit.

Da das System der Triebe uns von der Natur mit Nothwendigkeit als ein zwingendes aufgedrungen ist, ohne deren Befriedigung wir nicht bestehen können: so ist das einzig Freie in der Befriedigung der Triebe die Art und Weise dieser Befriedigungen, die Ordnung, worin dieselben auftreten, der Vorzug, den ich Einem Triebe vor dem andern gewähre u. s. w. Die Thätigkeit und das Handeln selbst gehört meiner Freiheit an; so ist die Freiheit eine Wahl zwischen den verschiedenen Trieben. Diese Wahl hat man erstens die Willkür im Gegensatz zur wahren Freiheit genannt. Aber auch diese Freiheit der Wahl ist von der Lehre des Determinismus bestritten worden, indem zweitens nicht nur der Inhalt der Befriedigung, sondern auch die jedesmalige Art und Weise derselben durch die äusseren Umstände bestimmt sei. Auch hierin liegt Richtiges, und wir haben also drittens diesen Gegensatz der Willkür und des Determinismus in der Lehre von der Zurechnung der menschlichen Handlungen zu lösen, worin eben beiden Seiten Rechnung getragen wird, und ihre mannigfachen Verknüpfungen sich zu zeigen haben.

a. Die Willkür.

Die formelle Freiheit wird oft, im Gegensatz gegen die inhaltsvolle Freiheit, für die eigentliche wahre Freiheit ausgegeben. Freiheit heisst dann das Vermögen, zu thun und zu lassen, was ich will; was die Rechtslehrer das *liberum arbitrium* nennen. Eine solche Freiheit wird auch die natürliche und ursprüngliche genannt; und dann ist der Staat oder die vernünftige Freiheit allerdings nur als eine Beschränkung der Freiheit aufgefasst worden. Wir werden aber sehen, dass die Willkür vielmehr nicht die wahre Freiheit ist; und so wird sich ihre Beschränkung im Staat nicht als eine Einschränkung, sondern als eine Erweiterung und das wahre Dasein der Freiheit ergeben. Zwar erscheint die Willkür zunächst als diess eigenthümlich menschliche Vermögen, über seinen Trieben zu stehen, und durch den Vorzug, den ich dem einen vor dem andern einräume, Herr über ihre Befriedigung oder Nichtbefriedigung zu sein. Diess liegt schon in ihrem Namen, der eine Wahl des Willens bezeichnet, indem er von dem alten Worte küren, welches wählen heisst, herkommt. Das Thier hat diese Wahl nicht. Es muss den Trieb befriedigen, den die Natur gebieterisch fordert, — und auf die Weise befriedigen, wie die Natur es nun jedesmal fordert. So ist das Thier nicht frei. Der Charakter des Geistes ist aber, wie wir sahen, das Unbestimmte, nicht Fertige, das Sein-Können, wie Schelling sagt, das sich aus seiner innern Möglichkeit so oder so Entschliessende. Der Mensch also, indem er diesen oder jenen Trieb befriedigen kann, und dabei auch die Art und Weise dieser Befriedigung bestimmt, beweist hiermit seine freie Persönlichkeit, durch die er sich von Andern unterscheidet, während Ein Thier dem andern ganz gleich ist. Die Menschen zeigen ein verschiedenes Interesse an verschiedenen Dingen, wie der Dichter sagt:

Illum castra juvant, hunc lituo tubæ
Permixtus sonitus. —

Wegen meines Interesses befriedige ich Einen Trieb auf Kosten des andern. Das Interesse ist aber nicht nur bei den sinnlichen Trieben, sondern auch bei den edelsten Thätigkeiten des Menschen vorhanden. Ja, der ist eben der Gute, der sich für das Gute interessirt; und die Forderung, interesselos zu handeln, zieht Schiller sehr gut in folgenden Distichen in's Lächerliche:

Oftmals dient' ich den Freunden, doch that ich es leider mit Neigung;
Und so wurmt es mir stets, dass ich nicht tugendhaft sei. —

Da ist kein anderer Rath, Du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht Dir gebeut!

Wenn dieses Interesse dann so mächtig wird, dass der Mensch sich von dem bevorzugten Triebe nicht losreissen kann, so nennen wir diess die Leidenschaft. Mit ihr scheint die Willkür aufgehört zu haben, und die Unfreiheit an ihre Stelle getreten zu sein. Wesswegen auch Spinoza in den Affecten des Menschen die Sklaverei des Geistes sah. Aber selbst in der Leidenschaft ist der Mensch nicht von der Natur, sondern von seinen eigenen Interessen und seiner eigenen Wahl abhängig. Freilich wenn ich mich einmal durch Gewohnheit Einer Leidenschaft unterworfen habe, so ist es schwer und nur durch viele Anstrengungen in entgegengesetzter Richtung möglich, sich wieder von ihr zu befreien. Der Mensch ist aber dann ein Sklave der Gewohnheit, nicht der Natur, wenn die Gewohnheit auch eine zweite Natur und von Schiller seine Amme genannt wird. Ferner ist die Leidenschaft auch die Quelle und Triebfeder alles Grossen. Denn um es auszuführen, muss man ganz davon ergriffen sein; so dass man es nicht lassen kann, sondern eben leiden muss. Wegen dieses letzten Umstands ist die Leidenschaft dann aber auch allerdings das Gegentheil der Wahl und der Freiheit, die hiermit selbst als formelle verschwunden ist. Das ist die Lehre des Determinismus.

b. Der Determinismus.

Schon Spinoza hatte gesagt, die Menschen glauben frei zu handeln, weil sie die Ursachen, die sie zum Handeln treiben, nicht kennen. In der That aber habe jede äussere Handlung ihren Bestimmungsgrund in der Aussenwelt; und wenn ich eine Handlung einer andern vorziehe, so habe diess immer darin seinen Grund, dass ich mehr zu der einen als zur andern determinirt werde. So nannte man diese Lehre zu den Zeiten der Wolfischen Metaphysik den Determinismus. Die freie Wahl unter den verschiedenen Trieben und der Art ihrer Befriedigung sei hiernach eine Täuschung. Wir lassen uns, ohne es zu wissen, durch etwas ausser oder in uns bestimmen. Es gebe also überhaupt keine Freiheit. Alles geschehe in der Welt nach den Gesetzen des blossen ursachlichen Zusammenhangs.

Diess hatte sogar schon der Scholastiker Buridan behauptet, indem er meinte, der Mensch entschliesse sich nur zum Handeln, wenn Ein Bestimmungsgrund mächtiger wirke: wie ein Esel ver-

hungern würde, wenn er genau in die Mitte zwischen zwei ganz gleichen Heubündeln gestellt würde. Dagegen ist zu erwiedern, dass, wenn die Bündel auch ganz gleich sein sollten, der Esel sie doch alle beide auffressen würde, und zwar ohne sich viel über den Vorzug des einen vor dem andern zu besinnen. Um diesem Einwand gegen den Buridanischen Esel zu entgehen, führte Wolf dann zum Beweise des Determinismus ein anderes Beispiel an. Wenn man Jemanden zwei ganz gleiche Ducaten auf den Tisch legt, mit der Erlaubniss, sich einen davon zu nehmen, so sollte man denken, es sei ganz willkürlich, welchen von beiden er ergreifen würde; er würde sich den ersten besten nehmen. Aber wer ist, fragt Wolf, dieser erste beste? Es ist derjenige, der ihm am Bequemsten, also seiner rechten Hand am Nächsten, oder — wenn er linkisch ist — seiner linken Hand zunächst liegt. Und wenn er, um die Lehre des Determinismus zu widerlegen, absichtlich den unbequemeren ergreift, so ist dieser Bestimmungsgrund das ihn Determinirende. In dem K a m p f e d e r B e s t i m m u n g s g r ü n d e siegt immer der mächtigere. So ist Selbstbestimmung nie vorhanden.

Diese Lehre macht den Geist zur Natur, setzt voraus, dass Alles, auch die geringste Aeusserung des Geistes, wie in einer Maschine, vorherbestimmt ist. Worauf wir mit Leibnitz antworten müssen: Die äusseren Bestimmungsgründe determiniren allerdings den menschlichen Willen, aber ohne ihn zu n e c e s s i t i r e n. Er hat immer das Bewusstsein, auch gegen alle Bestimmungsgründe anders handeln zu können. Diess Bewusstsein bewährt sich am Selbstmörder, der eben, wie wir (S. 91) sahen, jeden bestimmten Inhalt des Triebes von sich zu stossen vermag. Wollte man den Selbstmörder darum als mit Nothwendigkeit getrieben behaupten, weil er nur aus einem augenblicklichen Wahnsinn, also aus Krankheit sich das Leben nehmen könne: so steht Dem Cato's Selbstmord entgegen, wenn es auch auf Engländer und Schneidermamsells passen sollte. Ja, selbst in der Natur geschieht nicht Alles aus Nothwendigkeit; sondern es giebt äussere Ursachen, welche die innere Entwickelung eines Naturgegenstandes stören, und die wir Zufälligkeiten nennen. Zu diesen äussern Zufälligkeiten, welche allerdings mit der Willkür des Menschen nichts gemein haben, kommen dann aber auch innere. Denn wenn das Zufällige das ist, was so oder so sein kann, so ist es eben zufällig, welche Bestimmtheit aus der Unbestimmtheit des Willens herausspringt; und in dieser Zufälligkeit des Willens liegt gerade die Willkür. Ebenso-

wenig lässt sich leugnen, dass in jeder menschlichen Handlung, ausser dem innern Bestimmungsgrunde, auch eine äussere, den Willen bedingende Seite vorhanden ist; so dass wir auf diesem Gebiete nur bedingt frei sind. Die Verknüpfung dieser beiden Seiten und das Abwägen derselben gegen einander giebt nun die Lehre von der Zurechnung.

c. Die Zurechnung der menschlichen Handlungen.

Hier sind wir mitten in der Rechtswissenschaft, und handeln ein berühmtes Kapitel derselben ab, welches seine Wirkungen sowohl auf's bürgerliche, als auf's Strafrecht übt. Aber ebenso haben wir hier die Grundsätze der moralischen Zurechnung festzustellen. Die Zurechnung ist ein diesen beiden Wissenschaften gemeinschaftlicher Gegenstand, der wegen seiner Allgemeinheit in diesem ersten Theile der Rechtsphilosophie abgehandelt werden muss. Doch kann ich hier freilich nur die Hauptpunkte dessen wiederholen, was ich Theils in der (S. 2) genannten Abhandlung, Theils in meinem „System der philosophischen Moral“ (1828) über diesen Gegenstand gesagt habe. Über das Schicksal dieser meiner Zurechnungslehre füge ich nur noch diess hinzu, dass, obgleich Gans und Abegg gleich Anfangs dieselbe angeführt hatten, sie in die Rechtswissenschaft doch zunächst nicht recht Eingang finden wollte. Von Andern wurde sie später zwar stark gebrandschatzt, jedoch gar nicht erwähnt, oder aber, um nicht einzugestehen, bei der Philosophie gelernt zu haben, nur ganz beiläufig in alltäglichen Redensarten abgefertigt. Endlich aber habe ich die Genugthuung empfunden, dass meine Lehre auch bei den Strafrechtslehrern, namentlich bei Köstlin (Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts, S. 153 ff.) offene Anerkennung gefunden und als philosophische Grundlage der ganzen strafrechtliche Zurechnungslehre benutzt worden ist.

Was die Eintheilung dieser Lehre betrifft, so kann der Eintheilungsgrund sich nur aus dem Begriffe der Zurechnung selbst ergeben. Da diese nämlich das Willkürliche, also hier Freie in dem durch die äusseren Umstände Determinirten ist: so ist die Zurechnung ein Verhältniss des Subjectiven zum Objectiven, insofern Jenes in Diesem das Seinige anerkennt. Ich bin im Gegenstande nur frei, insofern ich die Bestimmungen desselben als die meinigen anerkenne. Diese unmittelbare Einheit des Subjectiven und Objectiven, wo sich der Handelnde noch nicht des Gegensatzes gegen die Dinge bewusst ist, nennen wir die Schuld oder die Freiwillig-

keit; — der erste Standpunkt der Zurechnung. Da aber zweitens die Gegenstände nicht unmittelbar Eins mit dem Willen sind, so kann derselbe sich nicht durch unmittelbare Veränderung derselben in ihnen äusserlich machen, sondern er giebt sich, bevor er handelt, ein von ihnen unabhängiges inneres Dasein. Der Wille kehrt zunächst auf sich zurück; und diese in seinem Innern ausgebildete Handlung ist der Vorsatz. Indem die Einheit des Subjects und Objects auf diese Weise nicht mehr eine unmittelbare ist, so treten beide Seiten auch in Kampf gegeneinander. Diese Fremdheit wird drittens überwunden, indem die Entfaltung des Wesens der innerlichen Handlung mit der substantiellen Natur und allgemeinen Realität der äussern Handlung zusammenfällt; — die Absicht.

α. Die Schuld.

Subject und Object sind wohl die zwei bei der freien Handlung unterschiedenen Seiten. Aber zunächst kommt diese formelle Freiheit eigentlich noch gar nicht zu einer Wahl oder Willkür, sondern unwillkürlich und ohne lange zu zaudern verwirklicht sich das Subject im Objecte. Das Dasein der Freiheit ist sogleich die äussere Thätigkeit, nicht die Ausbildung der Handlung im Innern, die hier noch fehlt. Wenn nun in dieser Bethätigung das Subject seine Bestimmungen im Gegenstande wiedererkennt, so haben wir die freiwillige Handlung: wo nicht, eine unfreiwillige That. Findet sich drittens das bejahende Verhältniss des Subjects zum Gegenstande mit dem verneinenden verbunden, so ergiebt diess die gemischte Handlung.

a. Das Freiwillige.

Die freiwillige Handlung ist eine solche Veränderung in den Gegenständen, welche nicht nur durch das Ich verursacht worden, sondern auch als eine Wirkung seiner That gewusst und gewollt ist. Das nennen die Römischen Rechtslehrer *causa libera facti*, und Aristoteles, dessen tiefsinnige Bemerkungen über die Zurechnung wir noch öfter anzuführen haben werden, eine That, deren Ursache in den Handelnden, nicht draussen fällt (οὗ ἡ αἰτία ἐν ἑαυτῷ). Ich muss also einerseits den zu verändernden Gegenstand gesehen und richtig aufgefasst, und ihn zweitens diesem meinem Auffassen gemäss bestimmt haben. So sehen wir hier zum zweiten Male die theoretische Freiheit in das Gebiet der praktischen hineingezogen. Zur praktischen Freiheit gehört, als ein wichtiges Er-

forderniss, das richtige Erkennen, wenn es auch nicht, wie Sokrates will, das ganze Wesen der Tugend ausmacht. Doch ist mit dem Gesagten der Begriff der Freiwilligkeit noch nicht erschöpft. Denn wegen der unmittelbaren Verwirklichung des Subjects im Gegenstande muss noch hinzugefügt werden, dass in der freiwilligen Handlung gewissermaassen keine Zeit zwischen der theoretischen und der praktischen Seite der That verstreicht. In demselben Augenblicke, wo ich den Gegenstand wahrnehme, bestimme ich ihn auch schon. Die freiwilligen Handlungen sind also die von Aristoteles sogenannten plötzlichen Handlungen (τὰ ἐξαίφνης); wobei der Handelnde sich nicht lange bedenkt, indem er dem Anstosse des von ihm genehmigten Triebes unmittelbar folgt. Der Trieb, als solcher, ist das Determinirende. Dadurch dass ich ihn genehmige, wird meine Handlung aber immer eine freiwillige. Eine rechtliche, moralische, sittliche Handlung wird mir nicht zugerechnet, wenn diese Seite der innern Selbstbestimmung fehlt. Ein Verbrechen wird ohne diese Selbstbestimmung nicht bestraft, ein Vertrag nicht für gültig angesehen. Doch freilich kann ein rechtliches Verhältniss in seinem Beginne ein unfreiwilliges, ein solches sein, von dem ich Nichts weiss, wie das Erwerben des Eigenthums durch Anschwemmungen, der Anfall einer Erbschaft; wenn ich nur nachher das Verhältniss genehmige, so wird die Zeit, wo ich auch noch keine Kenntniss von der Begebenheit hatte, dennoch meinem Eigenthumsrechte zugezählt. Es findet für die Zwischenzeit, so zu sagen, eine nachträgliche Freiwilligkeit statt.

b. Das Unfreiwillige.

Fehlt dagegen auch nur die eine der oben angegebenen Seiten der Freiwilligkeit, fasste der Handelnde entweder den Gegenstand nur richtig auf, ohne ihn dann selbst zu bestimmen, oder bestimmte er ihn zwar, ohne ihn richtig aufzufassen: so ist er nicht mehr freie, sondern nur noch willenlose, also unschuldige Ursache der That. Er spricht sich von jeder Schuld frei, hat zum veränderten Gegenstande nur ein verneinendes, kein bejahendes Verhältniss, und statt einer Handlung hat er eine unfreiwillige That begangen. Es ist, logisch ausgedrückt, ein negatives Urtheil (E nicht = A), während die freiwillige Handlung ein positives (E = A) ist. In dieser Behauptung der Zurechnungslosigkeit liegt sogar eine höhere Anerkennung der subjectiven Freiheit, als in der freiwilligen Handlung, indem das Ich, statt an den Gegenstand gebunden zu sein,

sich aus der äussern That in sein Inneres zurückzieht, und dieselbe nicht als etwas anerkennt, woran es Schuld habe. Je nachdem nun die eine oder die andere Seite der Freiwilligkeit fehlt, haben wir die eine oder die andere Art des Unfreiwilligen. Fehlen beide Seiten zusammengenommen, so ist diess die stärkste, die dritte Art der Unfreiwilligkeit.

Fehlt erstens das Bestimmen des Objects durch den Handelnden, obgleich er es ganz richtig erkannt hat: so haben wir die gewaltsame That, τὸ βίαιον, wie Aristoteles sagt. Die Römischen Rechtslehrer nennen einen sich in diesem Falle Befindenden: *vi coactus*. Er sieht z. B., dass ein Sturmwind sich erhebt, dass ein anderer Mensch auf ihn zukommt, seine Hand ergreift und ihm einen Dolch aufdringt. Aber er bestimmt nicht selbst diese Gegenstände so, sondern eine höhere Macht thut ihm Gewalt an. Diese ist entweder eine reine Naturgewalt, wie im Falle des Sturms, oder die stärkere Kraft eines menschlichen Willens, welche für den Überwältigten aber ganz und gar das Nöthigende einer Naturgewalt hat. Was ich nun in einem solchen Zustand vollbringe, daran bin ich durchaus nicht schuld: z. B. wenn der Sturmwind, der mich an einer schroffen Felsenwand packt, mich gegen einen mir entgegenkommenden Wanderer wirft, der durch den Sturz in den Abgrund stirbt; oder ein Anderer führt meine Hand, als ganz willenlos, mit dem Dolche auf eines Dritten Herz. Das ist *vis major*, und für den Bewältigten ist diess kein Mord, kein Verbrechen. Was die Gewalt in mir bewirkt, was ich vermittelst dieser Gewalt nach Aussen hin wirke, — aus solchem äussern Dasein ziehe ich meine Freiheit durchaus zurück; eine solche That kann mir gar nicht zugerechnet werden.

Das Unfreiwillige findet aber auch zweitens statt, wenn der Wille zwar das Object bestimmte, aber vorher unrichtig in sein Bewusstsein aufgenommen hatte. Er ist hier zwar selbstthätig, nicht, wie im ersten Falle, bloss leidend; aber durch seine Thätigkeit kommt etwas ganz Anderes zu Stande, als er wollte, da er gar nicht das zu verändern strebte, was gegenständlich vorhanden war, sondern das, was sich seinem Bewusstsein unrichtiger Weise als das Gegenständliche darbot. Die theoretische Unfreiheit ist Grund der praktischen. Das ist das Unfreiwillige aus Irrthum: wenn z. B. ein Jäger, der in einem Busche ein Wild zu sehen glaubt, seine Flinte losdrückt, statt des Thieres aber einen sich verbergenden Knaben tödtet. Ein solcher Irrthum bezieht sich immer

auf die *einzelnen Umstände*, welche uns die Aussenwelt bietet (τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ ἔξω, wie Aristoteles sie nennt): z. B. *was* ist der Gegenstand, *wo*, *wie*, *wann*, *womit* u. s. w. handele ich.

Wenn wir uns nun einen Irrthum denken, der selbst durch eine Naturgewalt hervorgebracht ist, so haben wir die *dritte* Art des Unfreiwilligen. Die Naturgewalt stösst hier nicht mechanisch zur That, sondern bringt den Irrthum und erst vermittelst desselben die Unfreiwilligkeit hervor. Solche entferntere, also nicht mit der Unmittelbarkeit der Gewalt einwirkende Ursachen brauchen den Irrthum gar nicht nothwendig zur Folge zu haben; und dann begründen sie keine Unfreiwilligkeit. Bei einigen dieser Zustände wird es jedoch meistentheils der Fall sein, wie bei *Schlaf* und *Schlaftrunkenheit*. Wenn der Schlaf Jemanden so überwältigt, dass er sich desselben nur mit Mühe erwehren kann, wird wohl meist ein falsches Auffassen der Umstände eintreten. Der vollkommene Schlaf dagegen begründet nicht nur Irrthum, d. h. ein falsches Auffassen, sondern das völlige Verschwinden des Auffassens der Gegenstände, also sicherlich nur eine That, keine Handlung. Ja, die Gegenstände können auch richtig aufgefasst worden sein, wie wenn in einem Deutschen Romane, *Saint-Roche*, ein Bruder so lebhaft träumt, also somnambul ist, dass er seinen neben ihm schlafenden Bruder im Schlafe wollend tödtet. Es fragt sich, ob der Mord ihm zugerechnet werden kann, oder nicht. Ich zweifele, da er nicht wachend, sondern träumend handelte, Träume aber noch nie zugerechnet wurden. In der *Verrücktheit* können die Gegenstände ganz richtig aufgefasst werden; der Wahnsinn, die Raserei kann sie aber auch ganz verkehren. Nur im ersten Fall ist Freiwilligkeit anzunehmen; die tieferen Formen der Zurechnung, die wir betrachten werden, können freilich auch dann nicht zur Anwendung kommen. Was endlich die *Trunkenheit* betrifft, so kann das unrichtige Auffassen der Umstände entweder ein vollständiges oder auch nur ein theilweises sein, oder endlich jedes Auffassen wieder in Wegfall kommen. Die Trunkenheit ist also, wie die darauf beruhende Zurechnung, unendlich vieler Abstufungen fähig. Der höchste Grad der Trunkenheit grenzt nämlich an Schlaf, und wird dazu; wo dann die Freiwilligkeit ganz fortfällt. Niedere Grade lassen aber Bewusstsein und Zurechnung auch bestehen; und so schwankt eine solche That oft zwischen beiden Seiten hin und her. Ist der Grad der Trunkenheit aber auch nicht so gross, dass er die Schuld ganz ausschliesst, so lässt sich

doch gewöhnlich ein Milderungsgrund bei der Bemessung der Strafe darin sehen, dass eben die Selbstbestimmung des Willens nie so rein ist, als wenn einer nüchtern handelt. Dass aber einige Griechische Gesetzgebungen, wie die des Pittacus von Korinth, für die Handlungen aus Trunkenheit doppelte Busse verfügten, lässt sich, da doch im Ganzen die rechtliche Schuld eine geringere ist, nicht rechtfertigen, und nur daraus erklären, dass auch das moralische Laster gerichtlich noch mit bestraft wurde. Indem das psychische Bestimmtsein durch die berauschenden Getränke ebenso noch dem Bewusstsein Platz lässt, der Wille also dann zwar in einem Zustande der Erregung ist, ohne jedoch völlig dadurch gebunden zu sein: so hat die Handlung des Menschen jetzt einen doppelten Grund, einerseits eine äussere Bestimmung und dann die Selbstbestimmung des Willens. Damit sind wir von selbst auf den Begriff der gemischten Handlungen gekommen.

c. Die gemischten Handlungen.

Da in dem doppelten Grunde derselben der eine Factor, der Wille, das Unveränderliche bleiben muss: so kann die Verschiedenheit der gemischten Handlungen nur von der Verschiedenheit des andern Factors, nämlich der äussern Bestimmung, herkommen; so dass die Arten der gemischten Handlungen denen der Unfreiwilligkeit parallel laufen. Entweder knüpft sich nämlich eine Naturgewalt an die Willensbestimmung, oder eine falsche Erkenntniss, oder endlich ein natürlicher Zustand des Handelnden, der Einfluss auf sein Erkenntnissvermögen übt.

Wenn erstens eine Naturgewalt nicht unmittelbar die That hervorbringt, sondern nur mittelbar auf den Willen einwirkt, so dass er dadurch zu einer Handlung bewogen wird, so haben wir die erzwungenen Handlungen. Die Naturgewalt kann auch hier wieder durch einen anderen Menschen geübt werden, oder allein vorhanden sein. So führt schon Aristoteles die Beispiele an: Ein Tyrann will unsere Eltern, die er in seiner Gewalt hat, tödten, wenn wir eine von ihm gewünschte That nicht vollführen; oder ein Sturmwind zwingt Schiffende, ihre kostbaren Waaren über Bord zu werfen, damit sie nur ihr Leben retten. Solche Handlungen, zu denen ich mich zwingen lasse, sind nun einerseits allerdings freiwillig. Denn wenn ich nicht will, brauche ich nicht so zu handeln: kann die That also unterlassen im ersten Fall, wenn ich das Leben meiner Eltern; im zweiten, wenn ich mein eigenes

wagen will. Ich handele also aus freiem Entschluss, um ein anderes, vielleicht grösseres Uebel abzuwenden. An sich würde ich freilich solche Handlungen nicht begehen, an sich sind sie also unfreiwillig, unter diesen Umständen aber gewollt. Die Handlung ist also durch die Umstände herbeigeführt. Nun giebt es keine Handlung, welche nicht durch äussere Umstände veranlasst würde. Da wir aber bereits gesehen haben, dass die Umstände wohl determiniren, nicht necessitiren, so nehmen diese Umstände der Handlung nicht den Charakter der Freiwilligkeit; denn ich brauchte mich ja nicht durch sie zur That bewegen zu lassen.

Dieser doppelte Charakter der erzwungenen Handlungen kommt denn nun auch bei der Anwendung der Zurechnungslehre auf die Rechtswissenschaft und die Moral zum Vorschein. Da der Zwang uns nämlich eine Wahl auferlegt zwischen einem Nachtheil oder einem Schmerze einerseits, und einer von uns geforderten Handlung andererseits: so kommt es auf letztere an, ob ich mich zwingen lassen darf oder nicht. Ist nämlich diese Handlung schändlich, d. h. unmoralisch oder verbrecherisch: so darf ich mich nicht dazu zwingen lassen, sondern muss lieber jeden Schmerz dulden. Begehe ich also dennoch die Handlung, bloss aus dem selbstsüchtigen Interesse, einen Schmerz oder Nachtheil zu vermeiden, so trifft mich Tadel und Strafe; die Handlung wird mir zugerechnet. Umgekehrt wenn man mich durch eine schändliche Behandlung oder auch blosse Androhung derselben zwingen will, einen Vortheil aufzugeben, ein Eigenthum zu verlieren u. s. w.: so muss ich mich lieber zwingen lassen, um nicht Schnödes zu erdulden. Guatimozin's, des Caziken von Mexico, That ist nicht zu bewundern, wenn er sich von den Spaniern rösten liess, um nur nicht den Ort anzugeben, wo er seine Schätze in's Meer versenkt hatte. Moralisch würde also der Entschluss, sich zur Entdeckung seiner Schätze zwingen zu lassen, nicht als ein feiger getadelt werden; denn beim Muth und Heldenthum kommt es auf den Inhalt an. Auch im Civilrechte wird eine solche erzwungene Handlung, z. B. ein Vertrag, nicht zugerechnet. Ich kann mich getrost zu einem Vertrage zwingen lassen. Wer aus Zwang handelt (*metu coactus*), kann hernach immer den Einwand der Unfreiwilligkeit machen, und so dem Vertrage, den er eingegangen ist, jede bindende Wirkung nehmen. Ueberhaupt sind erzwungene Versprechungen unverbindlich, und brauchen nicht gehalten zu werden. Wenn wir uns hier zum Grundsatze Macchiavelli's hinzuneigen

scheinen, als ob ein Fürst, wenn er, durch eine Staatsumwälzung gezwungen, Verheissungen seinem Volke macht, nicht gebunden wäre, sie zu halten: so ist darauf zu erwiedern, dass im wahren Staat, wo der Wille der Mehrheit herrscht, ein Fürst gar nicht in die Lage kommt, Versprechungen zu geben und nicht zu halten, da er nichts Anderes sein kann, als der Ausdruck des allgemeinen Willens. Abgesehen von diesem Fall wird die Gewalt entscheiden; da hört aber das Recht eben auf.

Wenn nun zweitens auch der Irrthum die eine der mitbestimmenden Seiten bei gemischten Handlungen sein soll, so darf doch hier nicht, wie vorhin, vom Irrthum in den einzelnen Umständen die Rede sein. Denn dieser macht die Handlung immer zu einer unfreiwilligen, da bei ihm der Gegenstand unserer Thätigkeit immer ein anderer, als der gemeinte ist. Ein solcher Irrthum ist verzeihlich, weil der Gegenstand, als ein äusserer, der sich meiner Erkenntnis wohl entziehen kann, von meinem Subjecte verschieden ist. Aristoteles nennt einen Solchen, der hierin irrt, οὐκ εἰδώς, und unterscheidet ihn von demjenigen, welcher in den Grundsätzen des Rechten und Guten irrt, ἀγνοῶν. Die Rechtslehrer nennen diesen Irrthum *ignorantia juris*, jenen *ignorantia facti*. Im Gegensatz zum Irrthum über die einzelnen Umstände, ist der Rechtsirrthum ein Irrthum des Allgemeinen, auf den es hier allein ankommt. Es fragt sich nur, warum und in welchem Falle ein Irrthum, der sich nicht auf einen Gegenstand der Aussenwelt, sondern auf unsere Denkweise bezieht, weniger verzeihlich ist. Wir sehen ganz richtig alle Umstände, die wir verändern wollen. Wir irren uns aber darin, ob diese Veränderung erlaubt ist oder nicht, Recht oder Unrecht ist. Der Irrthum ist hier eine falsche Vorstellung von dem, was zu thun und zu lassen ist. Nun ist es allerdings wahr, dass wir nicht Herren unserer Vorstellungen sind: dass es von unserer Erziehung und vielen äussern Dingen abhängt, was wir für gut und böse, für Recht und Unrecht halten. Wenn wir das Vernünftige also darum nicht erkennen, weil unser ganzes Volk und die ganze Bildung unserer Zeit es nicht erkennt, z. B. wenn eine Rothhaut es für erlaubt hält, Menschenfleisch zu essen, so verliert eine solche That damit allerdings den Charakter der Freiwilligkeit nicht. Einem Wilden werden wir sie aber nicht zur Schuld anrechnen. Von einem solchen Irrthum des Allgemeinen, der dem Volk und nicht dem Einzelnen angehört, ist hier also nicht die Rede. Weicht dagegen Jemand von den Grund-

sätzen des Rechts und der Sittlichkeit ab, welche in seinem Volke leben: so kann man zwar auch hier noch immer sagen, eine verwahrlosende Erziehung, böses Beispiel und dergleichen habe ihn im Irrthum gelassen. Aber hier ist wieder der Ort, unseren Leibnitzischen Kanon heranzuziehen: diese äusseren Einwirkungen determiniren wohl, ohne jedoch, wie beim Wilden, zu necessitiren. So ist es unsere eigene Schuld, wenn wir falschen Vorstellungen folgen; denn die richtigen bieten sich in unserem Volke gleichfalls dar, und wir brauchten erwachsen nur darauf zu merken. Daher auch die für die Einwirkungen des Volkslebens Unzugänglichen, wie Kinder oder Verrückte, entweder gar keine oder doch wenigstens eine geringere Schuld tragen.

Aristoteles, um die Zurechnung solcher Handlungen zu begründen, sagt sehr gut: Solche Bestimmungsgründe machen die Handlungen nicht unfrei, sonst wären alle Handlungen unfrei. Denn wir handeln immer entweder so oder so, weil wir solche oder andere Vorstellungen vom Guten, von der Pflicht u. s. w. haben. Handeln wir nun recht, so werden wir uns doch gewiss das Verdienst davon zuschreiben wollen, und nicht unsere Vorstellungen von der Tugend zu den Urhebern unserer Thaten machen. Warum wollen wir also die Schuld nicht tragen, wenn unsere Vorstellungen schlecht waren? Die Schlechtigkeit, wie auch schon Socrates und Plato wussten, besteht eben darin, nicht zu wissen, was man thun und lassen soll. Der Böse hält das Scheingute für das wahre Gute. Rechtes und Gutes dürfen uns nicht so fremd bleiben, wie sinnliche Dinge, die dem Willen äusserlich sind, weil sie, als die bewegenden Triebfedern des Handelns, das innerste Eigenthum und das Wesen des Menschen ausmachen, der dieselben kennen muss. Diese Unwissenheit des Allgemeinen oder des Rechts ist also zuzurechnen, und auch in der Moral, nicht bloss in der Rechtswissenschaft. Daher gilt in beiden Gebieten der Satz der Rechtslehrer: *Ignorantia facti non nocet* (d. h. wird nicht zugerechnet), *ignorantia juris nocet.* Wenn im Jahre 1819 der Studirende Sand den Schriftsteller Kotzebue ermordete, von der Vorstellung bewogen, dadurch Deutschland zu retten: so ist diess eine *ignorantia juris*, inwiefern er den Mord aus diesem Grunde für erlaubt hielt. Er wurde daher mit dem Tode bestraft, weil man von jedem Vernünftigen verlangen kann, dass ihm die allgemeinen Grundsätze des Rechts und der Pflicht in jedem Augenblicke seines Lebens gegenwärtig seien. Und Pascal widerlegt in

seinen *Lettres provinciales* den jesuitischen Grundsatz, dass man das klare Bewusstsein des Bösen haben müsse, um schuldig befunden zu werden, indem er sagt: es würde aus diesem Vordersatze folgen, dass die eingefleischten, reuelosen Sünder, welche gar kein Bewusstsein ihres Unrechts mehr haben, weil sie jede tugendhafte Regung in sich erstickten, straflos bleiben würden, während die halben Sünder, welche noch einige Liebe für die Tugend hätten, und also um ihre Schlechtigkeit noch wüssten, allein bestraft werden könnten.

Die dritte Stufe der gemischten Handlungen bilden endlich solche, wo der Selbstbestimmung eine solche fremde Ursache beigemischt ist, welche wiederum beide Seiten des Unfreiwilligen in sich vereinigt. Das ist einerseits ein Naturzustand, welcher aber nicht als blinde Naturgewalt wirkt, sondern in dem Menschen bloss Vorstellungen, Empfindungen u. s. w. erweckt, welche seine Handlungsweise bestimmen. Dergleichen sind Zorn und Begierde. Aber auch diese Regungen treiben den Menschen nur, ohne ihn zu necessitiren. Hierher gehören auch die Gelüste der Schwangern, welche in diesem Falle z. B. einen Diebstahl begehen, oder wenn Aristoteles von einem Weibe erzählt, das aus natürlicher Wildheit Kinderfleisch zu essen liebte, und zu dem Ende einer Schwangern den Leib aufschlitzte. Eine im höchsten Zorn begangene Handlung halten mehrere Gesetzgebungen für straflos, wenn nämlich der Ehegatte oder Vater den Ehebrecher, den er bei seiner Frau oder Tochter findet — ἄρθρα ἐν ἄρθροις sagt das Athenische Recht —, tödtet; doch wird hie und da verlangt, dass auch die Frau oder Tochter getödtet werde, — offenbar als ein Zeichen, dass der gerechteste Zorn dem Thäter die Sinne verwirrte. Wenn aber Zorn und Begierde so weit fortgehen, dass sie das richtige Auffassen der Umstände verhindern, so hört die That auf, eine gemischte zu sein; sie wird eine unfreiwillige.

Die gemischten Handlungen, als solche, bleiben aber freiwillige, weil der Mensch durch solche Erregungen nie willenlos gezwungen wird; und da Umstände, Vorstellungen, äussere Bestimmungsgründe bei allen menschlichen Handlungen vorhanden sind, so ist jede freiwillige menschliche Handlung eigentlich eine gemischte, ohne darum den Charakter der Freiwilligkeit zu verlieren. Weil sich aber in den äussern Umständen immer ein der Willensbestimmung fremder Grund kund giebt, so findet der Handelnde sich dadurch gehemmt, und ist verhindert, sich unmittelbar

in den Gegenständen zu verwirklichen. Der Wille geht also in sein Inneres zurück, sich dort erst zu gestalten, bevor er sich nach Aussen wendet. Die freiwillige Handlung, welche, als unmittelbare Willensäusserung, ein ungetrenntes Ganze war, theilt sich jetzt in zwei Seiten, eine innere und eine äussere; und die innere Seite muss fertig sein, ehe der Wille sich in der Aussenwelt Dasein geben kann. Diese innere Seite der Handlung, für sich gesetzt und von der äussern abgelöst, nennen wir den Vorsatz.

β. Der Vorsatz.

Der in der Handlung hervorgetretene Gegensatz des Innern und des Äussern hat sich auf dem Standpunkte des Vorsatzes nun zu entwickeln, damit aber auch aufzulösen, um in einem dritten Standpunkte die Einheit beider Seiten wiederherzustellen. Indem die innere und die äussere Seite der Handlung ihre unmittelbare Einheit aufgegeben haben und selbstständige Gestalten geworden sind, so hat jede sich zum Ganzen gemacht. Zunächst entsprechen sich aber noch diese beiden Seiten, die Handlung des Bewusstseins und die Handlung der Sinnenwelt. Das ist die vorsätzliche Handlung. Zweitens tritt der wirkliche Kampf Beider ein. Der Vorsatz bleibt bloss subjectiv, und die That ist dem Willen gänzlich entfremdet. Das ist die zufällige Folge der vorsätzlichen Handlung. Endlich werden beide Seiten wieder auf einander bezogen, und ihr Widerspruch zum Theil gelöst; — das Versehen.

a. Die vorsätzliche Handlung.

Während beim bloss Freiwilligen die unmittelbare Veränderung des Gegenstandes durch den Willen zwischen dem Auffassen der Umstände und ihrem Bestimmtsein durch den Willen keine Zeit verfliessen liess, so sind im Vorsätzlichen beide Seiten allerdings in der Zeit auseinander gehalten. Die Umstände, welche beim Freiwilligen als ein einzelnes ungetheiltes Dasein erschienen, stellen sich jetzt, was sie in Wahrheit sind, als ein Knäul, als eine Masse von Einzelnheiten dar, die dem Willen in ihrer ganzen Breite entgegentreten, und ihm nicht erlauben, sie unmittelbar zu bestimmen. Gehemmt durch ihre Mannigfaltigkeit, wird er bedenklich, um sie nach einander in sein Bewusstsein aufzunehmen und in Erwägung zu ziehen. Dazu bedarf es der Zeit. Erst bildet er die Reihe der Umstände in seinem Innern um, bevor er zur Handlung schreitet. Das Vorsätzliche ist also die vollständig vorher im Innern ge-

setzte Handlung, auf die erst hinterdrein die Äusserung folgt. Das Freiwillige entbehrt dieses Vorhersetzens. Das Vorsätzliche ist also enger, als das Freiwillige. Jedes Vorsätzliche ist nothwendiger Weise auch freiwillig, nicht aber jedes Freiwillige auch vorsätzlich. Der Vorsatz ist ein höherer Grad der Schuld; denn beim Vorsatze überlege ich, beim bloss Freiwilligen, welches das plötzlich Begangene war, nicht. Der Vorsatz, als eine vorher erwogene, vorbedachte Handlung, erhöht ihre Schlechtigkeit, wie ihre Güte. Handlungen aus Zorn und Leidenschaft, die wir vorhin als gemischte Handlungen aufführten, sind immer nur freiwillige, nie vorsätzliche. Ebenso wird die Trunkenheit und Verrücktheit die Schuld meist nur bis zur Freiwilligkeit, nicht bis zum Vorbedacht steigen lassen.

Verlassen wir nun die Einfachheit des Freiwilligen, und betrachten die Seiten, die der Vorsatz in sich schliesst, genauer, so lässt die Verschiedenheit der dem Willen entgegenstehenden Umstände eine verschiedene Entscheidung zu. Der Mensch wählt, ob er diesen oder jenen Umstand verändern, ob er die Veränderung der Umstände auf diese oder jene Art bewirken will. So ist der Vorsatz eigentlich erst der wahre Ausdruck der Willkür, während die freiwillige Handlung eher eine unwillkürliche zu nennen wäre. Indem die Handlung sich so in ihre Umstände und deren angestrebte Veränderung zersplittert, so geht der Vorsatz zunächst nur auf die einzelnen Wege als Bedingungen, welche zur Handlung führen; er ist ein singuläres Urtheil. Mit Recht sagt daher Aristoteles, der Vorsatz bezieht sich nur auf die Mittel: die Absicht, welche die einzelnen Umstände und ihre Veränderung zum Wesen der Handlung zusammenfasst, geht dagegen auf den Zweck. Der Vorsatz enthält also erstens eine Berathschlagung, die Absicht aber nicht. Über den Zweck berathschlagen wir nämlich nie, sondern immer nur über die Mittel: nicht ob wir gesund und glückselig sein wollen, sondern wie wir es werden können.

Jede Berathschlagung ist aber eine Untersuchung, die wir schliessen, sobald wir wissen, dass die Mittel, um jene Absicht auszuführen, in unserer Gewalt sind oder nicht. Im zweiten Falle stehen wir von der Handlung ab, im ersten fassen wir den Entschluss zum Handeln; und das ist die zweite Seite des Vorsatzes. Kämen wir nie zu einem Entschluss, würden wir in's Unendliche hin berathschlagen, so wäre unser Vorsatz leer. Der Entschluss, der die Berathschlagung abbricht, begrenzt und bestimmt erst den

Vorsatz. Mit dem Entschluss ist die Handlung daher erst als ein Ganzes im Innern gesetzt, und wird praktisch, während sie vorher noch theoretisch war, indem sie mit einem fremden Gegenstande beschäftigt blieb.

Dieser Übergang aus der Theorie in die Praxis, durch welchen die im Innern ausgebildete Handlung sich in die Aussenwelt übersetzt, ist selbst noch eine Seite des Vorsatzes, und zwar die dritte und letzte, die Begierde der Ausführung.

Die Rechtslehrer nennen nun die vorsätzliche Handlung, insofern sie die Verletzung eines Vertrags oder ein Verbrechen ist, eine dolose Handlung, und einen solchen rechtswidrigen Vorsatz *dolus*, begreifen indessen darunter auch im Allgemeinen eine bloss freiwillige Rechtsverletzung, ohne letztere merklich geringer zu bestrafen. Sobald also der Handelnde klar und deutlich gewusst hat, dass er einen Mord oder dergleichen vollführe, so ist es ein doloses Verbrechen. Einige Strafrechtslehrer behaupten zwar fälschlich, dass, um den Thatbestand des *dolus* bei einem Verbrechen festzustellen, der Handelnde das Bewusstsein der Gesetzwidrigkeit seiner Handlung hätte haben müssen. Kein Richter wird indessen auf denjenigen hören, welcher zu seiner Entschuldigung anführen wollte, er habe nicht gewusst, dass Stehlen, Morden und dergleichen verboten sei; denn die *ignorantia juris*, wie wir sahen, befreit den Handelnden nicht von der Schuld. Mord und Diebstahl sind Verletzungen natürlicher, d. h. durch die Vernunft ursprünglich im Menschen gelegter Rechte; und diese nicht zu kennen, ist eben straffällig. Es giebt aber dann allerdings Verbote in einem Staate, die rein positiver Natur und vom polizeilichen Standpunkte gerechtfertigt sind, um die entfernte Möglichkeit von Rechtsverletzungen abzuhalten: z. B. früher bei uns das des Tabackrauchens, noch jetzt das der Verheimlichung der Schwangerschaft u. s. w., weil durch solche Handlungen Schaden entstehen kann. Für solche sogenannte positive Verbrechen ist die Begriffsbestimmung jener Strafrechtslehrer durchaus passend. Denn da dergleichen Handlungen nur durch die positive Bestimmung des Staats Unrecht werden, so ist für sie das Bewusstsein der Gesetzwidrigkeit allerdings zum Begriff des *dolus* nothwendig. Daher schlägt die Polizei, um den Einwand des Nichtwissens, der hier nur eine *ignorantia facti* ist (nämlich der Thatsache, dass so etwas hier zu Lande verboten ist), vorzubeugen, solche Verbote: z. B. Hier darf nicht geraucht, gebadet werden u. s. w., auch öffentlich an. Es wird aber

keinem Menschen einfallen, anschlagen zu lassen: Hier darf nicht gemordet werden.

b. Die zufällige Folge.

Im Vorsatz scheidet sich zwar schon die innere und die äussere Seite der Handlung der Form nach in zwei Ganze, die aber beide noch denselben Inhalt haben. Diese vollständige Übereinstimmung des Vorsatzes mit seiner Handlung ist jedoch nicht immer vorhanden. Denn da die Gegenstände eben unabhängig von dem Vorsatz sind, so tragen sie auch Umstände in sich, welche, als entferntere, vom Bewusstsein nicht aufgefasst worden sind. Die Umstände sind also Theils aufgefasst, Theils nicht, — ein particulares Urtheil; und indem der Vorsatz nun zu handeln strebt, so verändert er nicht bloss die von ihm aufgefassten Umstände, sondern auch die ihm unbekannt gebliebenen. Es kommt also in der Handlung, ausser dem Vorsätzlichen, noch etwas Anderes zu Stande, eine zufällige Folge der Handlung. Oder wenn alle Umstände falsch aufgefasst waren, so theilt sich das äusserlich Geschehene nicht in eine vorsätzliche Handlung mit ihrer zufälligen Folge, sondern der Vorsatz schlägt bei seiner Ausführung gleich in eine zufällige That um; so dass der Vorsatz selber gar nicht in's Dasein tritt. Bei einer solchen zufälligen Folge einer vorsätzlichen Handlung ist nun jede Seite ein Widerspruch in sich selbst. Der Vorsatz ist mit einem Nichtwissen verknüpft, die gewollte Handlung mit einer nicht gewollten; und das ist die höchste Spitze des Widerspruchs.

Eine solche zufällige Folge nennen die Römischen Rechtslehrer nun *casus;* und er unterscheidet sich vom Unfreiwilligen auf dieselbe Weise, wie der Vorsatz vom Freiwilligen. Jeder Zufall ist unfreiwillig, jedes Unfreiwillige braucht aber nicht zufällig zu sein. Zufall ist also enger, als Unfreiwilligkeit. Unfreiwillig ist nämlich alles das, was eine ausser dem Willen liegende fremde Ursache der Handlung hat. Aber diese Ursache selbst kann nun entweder einen inneren oder einen äusseren Grund haben. Der Wille kann selbst schuld an dieser Ursache sein, oder nicht. Beides ist unfreiwillig, aber nur das Letztere Zufall. Wollen wir also das Zufällige vom Unfreiwilligen unterscheiden, so müssen wir die verschiedenen Arten der Unfreiwilligkeit durchgehen, um zu sehen, welche Ursachen desselben fähig sind, auf einen inneren Grund zurückgeführt zu werden, welche nicht. Diese verschiedenen Ur-

sachen waren Gewalt, Irrthum, und dann, was Beides verband, Schlaf, Verrücktheit, Trunkenheit. Die Gewalt hat nun immer eine äussere Ursache, begründet also stets Zufall. Der Schlaf ist ebenso eine Forderung der Natur, welcher der Mensch jedoch bis auf einen gewissen Grad widerstehen kann, und in gewissen Fällen widerstehen muss. Wenn z. B. eine Schildwache auf dem Posten einschläft, und auf diese Weise einen Kundschafter in die Festung lässt: so ist sie strafbar, wenn auch ihre Handlung, oder vielmehr That eine unfreiwillige war. Der Müdigkeit musste sie sich erwehren, bis sie abgelöst wurde: es sei denn, dass sie schon übermenschliche Anstrengungen, z. B. durch einen langen Marsch, erduldete. Dann hat der Schuld, welcher sie den Posten dennoch beziehen liess. Wenn die Handlung eines Verrückten überhaupt bis zur Unfreiwilligkeit fortsteigt, dann ist sie auch Zufall. Denn die Verrücktheit selbst fliesst nie aus der Willensbestimmung, und man giebt sich ihr nie hin, wie dem Schlafe. Wenn wir oben (S. 109) sahen, dass die Trunkenheit nicht immer unfreiwillig, sondern bei einem gewissen Grade noch freiwillig handelte, und nur in diesem letzten Falle Strafe eintreten konnte: so zeigt sich doch jetzt, dass auch bei der das Bewusstsein gänzlich betäubenden und also Unfreiwilligkeit erzeugenden Trunkenheit unter Umständen eine gewisse Schuld eintreten könne, Zufall also dann nicht vorhanden ist. Wenn mich nämlich ein Anderer ohne mein Wissen in Trunkenheit versetzte, wie es Saint-Preux in der *Nouvelle Héloïse* geschah, dem man statt Wasser, um es in den Rothwein zu mischen, weissen Wein vorgesetzt hatte, so bin ich ausser aller Schuld. Habe ich mich dagegen selbst in diesen Zustand versetzt, so muss auch die unfreiwillige Handlung, die ich in diesem Zustand begehe, mir zugerechnet werden, weil die Ursache des Unfreiwilligen in mir liegt.

Der hauptsächliche Punkt aber, wo Unfreiwilliges und Zufall sich von einander unterscheiden, tritt beim Irrthum in den Umständen ein. Denn dieser Irrthum ist zwar eine dem Willen fremde, äusserliche Ursache, die aber doch in einem innern Grunde des Handelnden wurzelt. So übt der Wille auf dieselbe die meiste Gewalt; und wenn es sogleich von vorn herein eine Forderung der Vernunft war, dass der Mensch den Irrthum des Allgemeinen vermeide, so kann nun auch die gestellt werden, den Irrthum des Einzelnen zu vermeiden. Es giebt freilich Irrthümer über Thatsächliches, die es mir bei dem besten Willen unmöglich war zu

vermeiden. Andere Umstände hätte ich dagegen bei gehöriger Aufmerksamkeit wohl vorhersehen können. Nur also, wenn ich solche Umstände verändere, die mir vorherzusehen unmöglich war, ist die That Zufall; hätte ich sie dagegen vorhersehen können, so ist meine That wohl unfreiwillig, aber nicht zufällig. Ob das Eine oder das Andere der Fall sei, wird danach zu bemessen sein, ob ein Nichtwissen näherer oder entfernterer Folgen meiner Handlungen eintrat; und es kommt darauf an, zu bestimmen, wie weit ich in der Berechnung und Voraussicht derselben hätte gehen sollen. Das ist freilich ein unbestimmter Begriff. Der Fehler aber, den ich durch den Mangel dieser Berechnung begangen habe, heisst das Versehen, welches, als diese innere Ursache, mir auch zugerechnet werden kann.

c. Das Versehen.

Das Versehen, welches die Römischen Rechtslehrer *culpa* nennen, hält die Mitte zwischen dem *dolus* und dem *casus*, ist also das Dritte, worin sie Beide verknüpft sind. Das Versehen ist ein Vorsatz, der mit einer unvorsätzlichen Folge verbunden ist, die selbst zugerechnet, und also, wie der Vorsatz, auf die Willensbestimmung zurückgeführt wird, während im Zufall das Vorsätzliche und das Unvorsätzliche gänzlich auseinander fielen. In der That aber hingen auch hier gegenständlich die Umstände mit einander zusammen. In dem Gewebe der Erfahrung, das uns die Aussenwelt bietet, steht Nichts vereinzelt da, sondern Alles hängt mit einander zusammen; und so werden mir im Versehen alle Folgen zugerechnet, — ein universelles Urtheil. Hegel führt daher ein altes Sprichwort an: „Der aus der Hand geworfene Stein ist des Teufels.“ Wenn die vatermörderische Kugel, heisst es in Schillers Wallenstein, einmal den Lauf der Kanone verlassen, dann kann sie, ohne des Sohnes Willen, das Herz des Vaters treffen. Diess muss Max Piccolomini wissen, und mit ihm jeder Handelnde. Dieser gegenständliche Zusammenhang verpflichtet daher einen Jeden, auch in seinem Bewusstsein diese Verknüpfung vorzunehmen und bei der Berathschlagung und dem Entschlusse mit in Anschlag zu bringen. Wer diess nicht thut, handelt nicht vorsichtig, und ermangelt der Voraussicht. Je entfernter die Umstände sind, desto geringer ist die Möglichkeit ihrer subjectiven Verknüpfung: je näher, desto grösser. Daraus ergeben sich eigentlich unendlich viel Grade des Versehens. Doch ist es bekannt, dass die Römischen Rechtslehrer diese quantitative Reihe nur durch

zwei qualitative Knotenpunkte unterbrechen: *culpa lata*, *culpa levis*, denen die Neueren noch *culpa levissima* hinzufügen. War nun die Möglichkeit des Vorhersehens vorhanden, so lag auch in der vorsätzlichen Handlung die Möglichkeit der unvorsätzlichen. So weit nun die Möglichkeit des Vorhersehens reicht, so weit reicht auch die Verpflichtung aufmerksam zu sein, den gegenständlichen Zusammenhang der Umstände in's Bewusstsein aufzunehmen; und die Vernachlässigung dieser Pflicht der Aufmerksamkeit ist die Schuld des Handelnden. Das ist die von den Rechtslehrern geforderte *obligatio ad diligentiam*. Werfe ich einen Blumentopf aus dem Fenster, so musste ich vorhersehen, dass er einen Menschen treffen könne: nicht aber war ich nachlässig, wenn ich an einem einsamen, dazu bestimmten Standorte Schiessübungen vornahm. Da nun das Versehen in einer Vernachlässigung besteht, so ist bei der *culpa* immer Irrthum im Spiel, möge nun der Irrthum die einzige Ursache der culposen Handlung sein, oder noch durch andere Mittel-Ursachen, wie Trunkenheit, Zorn, Leidenschaft u. s. w. hervorgebracht werden. Im zweiten Fall besteht die Nachlässigkeit schon darin, die Wirkung jener Mittelursachen auf das Erkenntnissvermögen übersehen zu haben. Erhellt hieraus, dass das Versehen eigentlich und zunächst nur ein Fehler des Erkenntnissvermögens, nicht des Willens sei: so muss doch diese Vernachlässigung hinterdrein auch als Willensfehler angesehen werden, weil ich den Willen haben muss, richtig zu erkennen.

Wenn nun eine Handlung aus Versehen sowohl von der Moral, als von der Rechtswissenschaft für strafbar und tadelnswürdig erachtet wird: so fühlt doch Jeder, dass der Grad der Zurechnung geringer sein muss, als bei einer vorsätzlichen Handlung. Doch könnte diess allerdings zunächst verwundersam erscheinen. Es ist die Frage, ob einer Schuld hat oder nicht? z. B. an der Tödtung eines Menschen. Ist sie die Schuld des Handelnden, so muss er dafür die volle Strafe dulden: wenn nicht, so gar keine. Diese gleiche Giltigkeit von *culpa* und *dolus* tritt nun auch bei der Zurechnung im bürgerlichen Rechte ein, insofern aus Nichtleistung auf Entschädigung geklagt wird. Wer z. B. schuld ist, einen Vertrag nicht erfüllen zu können, muss seinen Partner entschädigen. Die moralische Schlechtigkeit, ob er vorsätzlich oder unvorsätzlich gehandelt habe, ist meist gleichgiltig. Nur bestimmt freilich das positive Recht, dass je nach der Natur des Vertrags und der übernommenen Verpflichtung bloss für *culpa lata* oder

auch für beide Grade gehaftet wird: dass aber immer Entschädigung eintritt, sobald der Nachlässige in seinen eigenen Angelegenheiten vorsichtiger ist, als er es in der fremden war. Nur der Zufall entschuldigt jedenfalls. Beim Verbrechen, und in der Moral vornehmlich, wird dann schon mehr, als beim blossen Schadenersatz, auf das innere Dasein der Handlung gesehen; und es lässt sich auch ein ganz vernünftiger Grund dafür angeben, dass z. B. ein culposes Verbrechen geringer bestraft wird, als ein doloses. Es ist nämlich ein grosser Unterschied, ob ich aus Nachlässigkeit mit einem brennenden Lichte auf einen Heuboden gehe und so eine Feuersbrunst unversehens herbeiführe, oder ob ich eine vorsätzliche Brandstiftung begehe. Gegenständlich ist kein Unterschied vorhanden, der Schade in beiden Fällen gleich gross, die etwa zu leistende Entschädigung also auch dieselbige. Aber die Strafbarkeit ist weit geringer, weil der Grad der Zurechnung ein viel geringerer ist. Da jede Zurechnung nämlich darauf beruht, dass das objective und das subjective Dasein des Willens übereinstimmen, so trifft nur den Vorsatz die volle Schuld. Denn nicht nur die Möglichkeit des Vorhersehens, sondern auch das wirkliche Bewusstsein der Handlung war im Innern. Bei dem Versehen entspricht aber die innere Handlung nur zum Theil der äussern. Denken wir nämlich an den Fall der unvorsätzlichen Brandstiftung, so war das auf den Boden mit Licht Gehen eine vorsätzliche Handlung, deren Zusammenhang mit andern Umständen, dem Heu, dem Luftzug u. s. w., nicht vorher gesehen wurde. Es trat daher nicht die wirkliche Brandstiftung in's Bewusstsein, nur die Möglichkeit der Brandstiftung war in der vorsätzlichen Handlung enthalten; so stimmen in dem Versehen die subjective und die objective Seite der Handlung nur in Bezug auf ihre Möglichkeit, nicht hinsichtlich ihrer Wirklichkeit, überein. Mithin findet nur eine theilweise Übereinstimmung zwischen Subject und Object, und folglich nur ein niederer Grad der Zurechnung statt; was auch die Strafe mindert.

Diese theilweise Zurechnung tritt auch in einem umgekehrten Falle ein, nämlich im Versuch *(conatus)* des Verbrechens, wo die innere Seite des Verbrechens gänzlich ausgebildet ist, die äussere aber unvollendet blieb, während beim Versehen gerade das Umgekehrte stattfand. Das versuchte Verbrechen ist also das Widerspiel des culposen. Im Innern ist beim Versuch die Handlung wirklich da, im Äussern nur als eine Möglichkeit. Diese Mög-

lichkeit muss aber erkennbar sein. Das Gesetz verlangt daher zur Bestrafung des Versuchs, dass gewisse Vorbereitungen zur Handlung getroffen worden sind, durch welche sie nun in's Dasein treten kann. Den blossen Vorsatz, ohne jene vorhandene gegenständliche Möglichkeit des Verbrechens, zu strafen, das ist das Gesetz der Verdächtigung, welches nur in Zeiten der Staatsumwälzung angewendet wird. Der Versuch wird also wie das Versehen geringer bestraft, als das vollendete Verbrechen, und zwar aus einem ähnlichen Grunde, nämlich weil der Innerlichkeit die Äusserlichkeit nur zum Theil entspricht, während in dem Versehen die Innerlichkeit der Äusserlichkeit nur zum Theil entsprach. Selbst wenn die Vollendung der That durch Zufall verhindert worden, kommt diess dem Verbrecher zu Gute. Nur beim Staatsverbrechen, beim Hochverrath, wird dem Versuch die volle Strafe zuerkannt, und zwar weil mit dem Versuch, mit dem Dasein der Bedingungen der Handlung, das Verbrechen auch vollführt ist. Denn wenn diese Bedingungen schon so weit fortgeführt worden, dass die Handlung sich wirklich vollendete, mit andern Worten, wenn der Hochverrath gelang, so hört er auf, ein Verbrechen zu sein; er wird eine Staatsrettung, — eine edle That.

Dass nun die Möglichkeit eines Verbrechens, das Vollführen der Bedingungen einer Rechtsverletzung, ganz allgemein, auch abgesehen von dem Fall des Hochverraths, zugerechnet wird, also als eine Rechtsverletzung gilt, ist der Fall des positiven Verbrechens, von dem ich schon vorhin (S. 117) gesprochen habe, und das auch Polizei-Vergehen genannt wird, eben weil die Polizei es verbietet, um Rechtsverletzungen, die möglicher Weise daraus entstehen können, zu verhindern. Aus der Verheimlichung der Schwangerschaft z. B. kann das Verbrechen des Kindermordes als eine mittelbare Folge hervorgehen, aus dem Hinauswerfen eines Blumentopfs ein Todtschlag. Die erstere Handlung ist hier vollkommen gewusst und gewollt, und auch als solche in's äussere Dasein getreten. Wir haben also hier eine vorsätzliche Handlung mit vollständiger Zurechnung vor uns; und dennoch wird sie geringer bestraft, als das culpose Verbrechen selbst, in welchem nämlich deren mittelbare, bloss mögliche Folge nun wirklich geworden ist. Natürlich! Denn beim blossen Polizeivergehen haben wir nur zwei Seiten der Zurechnung, die Möglichkeit der Rechtsverletzung sowohl im Innern als im Äussern: während beim culposen Verbrechen und beim Versuch noch eine dritte Seite, dort die wirkliche

Rechtsverletzung in der Aussenwelt, hier die bewusste im Innern hinzukommt; beim dolosen Verbrechen endlich alle vier Seiten, Möglichkeit und Wirklichkeit im Innern wie im Äussern vorhanden sind. Weil aber: die Bedingungen einer Rechtsverletzung wollen, schon eine Rechtsverletzung ist (denn es ist das Wollen der Einen nothwendigen Seite einer Rechtsverletzung); so liegt hierin der Grund der Strafbarkeit der Polizeivergehen, und zwar nicht bloss aus positiven Gründen, sondern auch vom Standpunkt des Naturrechts. Es erhellt aber der innige Zusammenhang, in welchem diese Zurechnung mit der Zurechnung der culposen Verbrechen steht.

Der lose Zusammenhang, ja die Zusammenhangslosigkeit, die im Zufall zwischen der Handlung und ihren Folgen war, so dass diese nur als die entferntesten angesehen werden konnten, beginnt im Versehen schon, sich aufzulösen. Die gewussten und die nicht gewussten Umstände werden wieder auf einander bezogen, weil sie näher an einander gerückt sind, und die Folgen der vorsätzlichen Handlung, wenngleich noch mittelbare, doch nicht mehr so entfernte sind. Je näher die Folgen nun der vorsätzlichen Handlung stehen, je mehr die blosse Möglichkeit des Vorhersehens zu einer unabweislichen Nothwendigkeit wird, desto sicherer schlägt das Versehen in Vorsatz um. Die unmittelbaren, die nothwendigen Folgen der Handlung gehören mit zur Handlung selbst. Vorsätzliches und Folge nicht mehr als zwei selbstständige Seiten auseinander gehalten, sondern der Vorsatz, erweitert zu der allgemeinen, wesentlichen Qualität der Handlung, ist die Absicht.

γ. Die Absicht.

Der Vorsatz geht auf die einzelnen Umstände und ihre Veränderung. Der Handelnde setzt sich vor, diess Messer zu ergreifen, es zu wetzen, damit über die Strasse zu laufen, in ein Haus zu dringen, es einem Menschen auf die Brust zu setzen, und einen Stoss zu thun. Das ist eine Reihe von Vorsätzen, eine Menge von sinnlichen Einzelnheiten, die zu ihrem Wesen ein Allgemeines, den Mord, die Tödtung haben; die Accidenzien schliessen sich zur Substanz zusammen, — die **Absicht**, welche ein kategorisches Urtheil ist. Zunächst scheint die Absicht zwar nur eine Folge aller jener einzelnen Vorsätze, als der Mittel, zu sein, um zu diesem Zwecke zu gelangen. Da aber die Folge so nothwendig mit den Vorsätzen verbunden ist, dass im Bewusstsein von diesen nothwendig das Bewusstsein von jener enthalten ist, so bildet das

Ganze der Vorsätze die Absicht selbst. Damit ist aber der Gegensatz des Subjectiven und des Objectiven, den wir im Vorsatz hereinbrechen sahen, wieder gelöst. In dem Auffassen der einzelnen Umstände und ihrer vorsätzlichen Veränderung findet der Geist die allgemeine Substanz der Handlung, die er beabsichtigt, wieder. Diese Identität ist nicht eine erste, unmittelbare, wie bei der Freiwilligkeit, sondern eine erst aus der Zersplitterung der Umstände in die Allgemeinheit zurückgekehrte und gesetzte. Die Absicht ist aber wiederum enger, als der Vorsatz. Das Absichtliche schliesst nothwendig das Vorsätzliche in sich. Der Entschluss zur allgemeinen Qualität der Handlung setzt nothwendig die Entschlüsse zu den einzelnen Veränderungen der Umstände voraus. Die einzelnen Vorsätze können aber möglicher Weise auch noch nicht zum Entschlusse der allgemeinen Qualität fortgegangen sein. Es kann einer die Absicht einer Handlung Jahre lang mit sich herumtragen, ohne sie zu verwirklichen, wenn er auch mehrere Vorsätze, z. B. sich ein scharfes Messer anzuschaffen, bereits ausgeführt hat. Aber selbst alle einzelnen Vorsätze können in's Dasein getreten sein, und doch die Absicht fehlen. Einen falschen Schlüssel, einen Dietrich nehmen, des Nachts in eine fremde Wohnung eindringen, Geld aus einem Kasten nehmen, es bei sich verstecken, das sind lauter Vorsätze, die wir mit der Absicht des Diebstahls bezeichnen. Sie braucht aber nicht vorhanden zu sein, wenn ich diess Geld einem Bekannten nehme, um ihn von einem unbesonnenen Schritt abzuhalten, entschlossen, es ihm wiederzugeben, sobald er zur Besonnenheit zurückgekehrt sein wird. So mordet auch ein Soldat, ja der Scharfrichter nicht; sie sind von der Absicht freizusprechen, obgleich sie alle Vorsätze des Mörders ausführen.

a. Abgesehen von diesen wenigen Ausnahmen, fallen aber Vorsatz und Absicht im Allgemeinen zusammen. Der Mensch darf sich nicht damit entschuldigen, dass das Bewusstsein aller seiner Vorsätze nicht auch die bewusste Absicht in sich geschlossen habe. Der Mensch muss immer hinter seinen einzelnen Vorsätzen die allgemeine Substanz seiner Handlung haben, weil er ein denkendes Wesen ist und sich also nicht bloss bei sinnlichen Einzelnheiten aufhalten darf. Das Denken oder die Vernünftigkeit fordert nämlich die Erhebung in die Allgemeinheit. Wenn also Jemand die vorhin genannten einzelnen Vorsätze ausführt, so muss er dabei die Absicht gehabt haben, zu stehlen, zu morden u. s. w.; und der seiner Vernunft mächtige Mensch hat diess auch gehabt. Überall aber, wo die Ver-

nünftigkeit fehlt oder verdunkelt ist, wie bei Kindern und Verrückten, da schreitet auch der Vorsatz nicht zur Absicht fort. Denn nur durch's Denken kann der Mensch den Vorsatz zur Absicht erheben, Kinder und Verrückte aber denken nicht. Ihnen kann also nur die Reihe ihrer Vorsätze, nicht aber die Absicht zugerechnet werden. Wenn ein Kind z. B. ein brennendes Licht nimmt und es den Fenstervorhängen, oder Papierschnittchen dem Lichte nähert, und es entsteht daraus eine Feuersbrunst: so hat es offenbar nicht die Absicht der Brandstiftung gehabt, sondern nur ein unschuldiges Spiel getrieben. Ein Erwachsener dagegen, der ganz dasselbe gethan hat, wird mit Recht der Brandstiftung angeklagt. Dieses Zusammenfallen von Vorsätzen und Absichten im Vernünftigen nennen wir nun die directe Absicht. Ist aus der Vollführung aller Vorsätze die allgemeine Substanz der Handlung mit Nothwendigkeit hervorgegangen, so können wir die äussere Seite der Handlung wohl auch noch in das Vorsätzliche und seine Folge unterscheiden. Da diese Folge aber nicht mehr eine ganz ferne, wie im blossen Zufall, noch eine bloss mittelbare, nähere, wie im Versehen, sondern eine unmittelbare und nothwendige ist, so ist die Handlung und ihre Folge Eins. Wenn die Dinge gegenständlich so nothwendig zusammenhangen, dass mit der Veränderung der einen Seite nothwendig die der andern gesetzt ist, dann konnte das Bewusstsein solcher nothwendigen Folge nicht fehlen.

b. Wenn nun ein seiner Vernunft mächtiger Mensch dennoch behauptet, nur die Eine Seite gesehen zu haben, der andern nicht bewusst worden zu sein: so hat die gegenständliche Natur der Handlung ein Recht gegen diese subjective Behauptung, und darf sich auch in ihrer Absicht, nicht bloss in den einzelnen Vorsätzen, zurechnen lassen. Sagt z. B. Jemand, er habe bloss diess Stück Fleisch am Menschen, welches auf der Rippe über dem Herzen sitzt, mit einem Dolche zerstossen, oder wie Shylok nur ein Pfund Fleisch herausschneiden, oder nur ein Paar Strohhalme in der Scheune anzünden, — nicht den Menschen tödten, die Scheune in Brand stecken wollen: so heisst die Behauptung solcher Unabsichtlichkeit nur, auf seine Vernünftigkeit Verzicht leisten. Wenn solche Absicht also geleugnet wird, so wird sie indirect aus dem Thatbestand erschlossen, — ein hypothetisches Urtheil. Die indirecte Absicht ist das objective Recht der That, dem Handelnden gegenüber. Und durch diese Zurechnung wird der Verbrecher als vernünftig geehrt. Es wird vorausgesetzt, als Vernünftiger

wisse er, der organische Leib hänge in seinen einzelnen Gliedern so in sich zusammen, dass die Verletzung dieses Einen Theils den Tod zur Folge haben müsse. Diesen *dolus indirectus* hat der berühmte Rechtslehrer Nettelbladt in einer Dissertation: *De homicidio ex intentione indirecta commisso*, zuerst aufgestellt.

Da aber die Absicht aus der Vernünftigkeit des Menschen immer vermuthet wird, so hat die spätere Wissenschaft und schon das ursprüngliche Preussische Landrecht (im XX. Titel des zweiten Theils, §. 27 und 812—814) daraus einen *dolus præsumtus* gemacht. Der hauptsächlichste Fall, ja fast der ausschliessliche, wo diese vermuthete Absicht zur Anwendung kommt, ist der Todtschlag. Am Gewöhnlichsten wird sie dann eintreten, wenn ein Mensch behauptet, er habe den Anderen nur verwunden wollen, ihm aber eine solche schlechthin tödtliche Wunde zugefügt hat, dass der Tod nothwendig daraus erfolgen musste. Die Absicht der Tödtung wird rein aus der Richtung des Schusses, Stosses u. s w. erschlossen werden müssen; sonst könnte ein Mörder immer sagen, er habe nur verwunden wollen. Wer also wohlüberlegt und bei kaltem Blute so gehandelt hat, wird als Mörder behandelt. Nur dann wird man ihm glauben, nicht den Tod unmittelbar beabsichtigt zu haben, wenn er im Zorn und in der Leidenschaft gehandelt hat. Solche gemischte Handlung nannten wir früher (S. 114) eine freiwillige, wenn nur diese Regungen nicht das Auffassen der Umstände verdunkelten. Und solche Freiwilligkeit lässt sich mit der vermutheten oder indirecten Absicht wohl verbunden denken.

Die Leidenschaft kann nämlich die Denkkraft wohl etwas geschwächt haben, so dass ein von Leidenschaft hingerissener Mensch den Todtschlag ohne klare Absicht, vollends ohne langen Vorbedacht, begangen haben mag. Doch tritt hier nicht ein blosses Gemisch von *dolus* und *culpa* ein, sondern die vom Thäter behauptete culpose Seite seiner Handlung ist mit der dolosen gänzlich verschmolzen; und um dieses gänzliche Zusammenfallen auszudrücken, halte ich immer noch das Nettelbladt'sche Wort *dolus indirectus* für einen glücklichen Fund, wenn auch die Rechtslehrer es jetzt verwerfen, und die neuere Gesetzgebung, wie z. B. das Preussische Strafgesetzbuch vom 14. April 1851, auch jeden anderen ähnlichen Ausdruck hat fallen lassen. Wenn Herr Berner aber (Grundlinien der criminalistischen Imputationslehre, S. 259—260) sich sehr über ein solches, von mir (System der philosophischen

Moral, S. 96) behauptetes „speculatives Zusammenfassen Entgegengesetzter“ wundert, und daraus „den Tod aller freien wissenschaftlichen Behandlung“ fürchtet: so hat er durch die Aufnahme „des Begriffs der Frevelhaftigkeit“, als einer Art der *culpa* (a. a. O., S. 246) eigentlich unbewusst nichts Anderes gethan, als was er an mir tadelte. So sehr kann die Eitelkeit, Gelerntes nicht als solches eingestehen zu wollen, den Sinn verblenden.

In gründlicherer Erkenntniss der Zurechnungslehre nimmt auch Köstlin (System des Deutschen Strafrechts, Erste Abtheilung, S. 182—190) nach mir eine solche Mittelstufe zwischen *dolus* und *culpa* an, und begreift unter dieselbe zwei Fälle: einmal die bereits erwähnte Frevelhaftigkeit *(luxuria)*, wo die Gefährlichkeit einer Handlung so sehr in die Augen springt, dass der Handelnde das Bewusstsein dieses Erfolgs zwar gehabt hatte, aber aus Leichtsinn oder Muthwillen dennoch handelte; und dann das Handeln aus Leidenschaft *(impetus)*, was ich eben als *dolus indirectus* bezeichnet habe. Köstlin setzt zwar beide Fälle geradezu unter die Absicht *(dolus)*, aber als eine „eigene Schuldstufe“ in ihr, die nicht zum Versehen gehöre. „Im erstern Falle,“ sagt er sehr gut, „lag der mögliche rechtsverletzende Erfolg einer an sich gefährlichen Handlung im Wissen, aber nicht im Willen. Im letztern dagegen lag der unvermeidliche Erfolg einer an sich rechtswidrigen Handlung im Willen, aber nicht, d. h. nicht deutlich, im Wissen.“ Und wenn er dann die Frevelhaftigkeit treffend eine „bewusste Culpa“ nennt (a. a. O., S. 165), so möchte ich im Gegensatze hierzu die Handlungen aus Leidenschaft für eine „unbewusste Absicht“ halten. In beiden Fällen finden sich Entgegengesetzte beisammen; und Herr Berner kann sich nun wundern, dass solche Ketzerei nicht nur bei einem Philosophen, sondern auch bei seinem Fachgenossen vorkommt, auf den er daher auch in spätern Streitschriften sehr übel zu sprechen ist. Auf die bewusste Culpa, die mehr nur eine Vermischung von *dolus* und *culpa* ist, möchte ich den Feuerbach'schen Ausdruck: *culpa dolo determinata* anwenden, während in dem *dolus indirectus* wirklich die beiden Gegensätze mehr dialektisch verschmolzen erscheinen. Es ist gerade ein Hauptfehler so vieler Strafrechtslehrer, keine Mittelstufen zwischen *dolus* und *culpa* anerkennen zu wollen, — eben weil sie dieselben nur verständig auseinander hielten. Es kommt aber vielmehr darauf an, zu zeigen, wie auch in solchen endlichen Verhältnissen die Gegensätze in einander übergehen, die Begriffe an den Grenzen sich mischen,

ohne dass Herr Berner darum für seine Fachwissenschaft etwas zu fürchten brauchte; im Gegentheil wird der belebende Hauch der Philosophie sie nur erfrischen und von ihrer Beschränktheit befreien.

Wenn nun aber auch ein solcher aus indirecter Absicht hervorgegangener Todtschlag allerdings vom Morde unterschieden werden muss, so darf er bei seiner Zurechnung doch nicht der *culpa* zu nahe gerückt, sondern muss bedeutend höher, als sie, eben wegen seiner dolosen Natur, bestraft werden: wie denn die peinliche Halsgerichtsordnung Kaiser Karls IV. und das Preussische Landrecht (Thl. II., Tit. 20, §. 806, 826) ihn noch mit der Todesstrafe belegten, und bloss das Schwert an die Stelle des Rades setzten, das den Mörder traf. Die Umarbeitung des XX. Titels des zweiten Theils des Landrechts hat (§. 176) die Todesstrafe für den Todtschlag („vorsätzlich, jedoch nicht mit Ueberlegung") zwar abgeschafft, aber doch lebenslängliches Zuchthaus an die Stelle gesetzt. Ist nun auch in der That die Todesstrafe übermässig, so rechtfertigt sich doch eine über die der *culpa* weit hinausragende Strafe dadurch, dass der Fehler darin besteht, als sinnlicher, nicht als denkender gehandelt zu haben, indem der Handelnde hier eine nothwendige Folge, in der *culpa* dagegen nur eine mittelbare Folge übersehen hatte. Diess Letztere ist der Hauptunterschied zwischen *culpa* und *dolus indirectus*, den die meisten Rechtslehrer nicht gehörig hervorheben. Es ist doch ein gewaltiger Unterschied, ob ich, einen Freudenschuss thuend, dabei unversehens einen Menschen treffe, oder geradezu auf einen vor mir stehenden Menschen das Pistol losdrücke. Indem ich in der *culpa* die entferntere Folge nicht sah, irrte ich in den einzelnen Umständen; was verzeihlicher ist. Diess gilt sogar von dem Falle, wo der Handelnde schlagen wollte, und der Stock durch eine unglückliche Wendung die Schläfe traf und dadurch tödtete; dieser Umstand war nicht berechnet. Bei der indirecten Absicht sah ich aber alle einzelnen Umstände richtig, und nur weil mein Vorstellungsvermögen durch Zorn, Leidenschaft u. s. w. verdunkelt wurde, so irrte ich in der allgemeinen Qualität der Handlung. Ich wollte eine Verwundung oder eine unbestimmte Beschädigung *(dolus indeterminatus)* herbeiführen, und die Handlung schlug in Todtschlag um. Der Irrthum über's Allgemeine ist aber, wie wir sahen, nicht verzeihlich. Die Frevelhaftigkeit, wenn ich z. B. mit einem geladenen Pistol einen etwa nur erschrecken wollte, und losdrücke, um ihn zu streifen, dabei aber tödte, wird kaum

geringer, als die Tödtung aus Zorn oder Leidenschaft, bestraft werden können.

Ueberschlagen wir nun nach dem Gesagten die verschiedenen Grade der Schuld, so haben wir vier Stufen der Zurechnung: zwei Arten der Unfreiwilligkeit, nämlich *casus* und *culpa;* und zwei Arten der Freiwilligkeit, *intentio indirecta* und *dolus.* Der Zufall und die directe Absicht sind die beiden äussersten Grade: der vollständigen Zurechnung und der gänzlichen Nichtzurechnung. Das Versehen und die vermuthete Absicht stehen in der Mitte, jenes sich der Nichtzurechnung, diese der vollen Zurechnung nähernd. Auch Aristoteles unterscheidet, besonders in Bezug auf's Moralische, diese vier Stufen: 1) ἀτύχημα, 2) ἁμάρτημα, 3) εἰδὼς μὲν, μὴ προβουλεύσας δέ, 4) εἰδὼς καὶ προβουλεύσας. Die zwei ersten Stufen sind unfreiwillig (οὐκ εἰδώς). Der auf der dritten Stufe Stehende begeht schon wissend ungerechte Handlungen, aber sein Charakter braucht noch nicht schlecht zu sein; denn er ist eben nur durch Leidenschaft hingerissen. Erst der Letzte zeigt durch seine Handlungen, dass er selber ungerecht und schlecht ist.

c. Mit der Absicht ist der Begriff der Handlung erschöpft; sie hat ein allgemeines Prädicat, und ist an und für sich bestimmt. Die subjective Substanz der Handlung hat sich als objective Substanz erwiesen. Der mannigfaltige Inhalt der Vorsätze ist in der allgemeinen Qualität der Handlung auf die einfache Form der Allgemeinheit zurückgeführt worden. Solche Allgemeinheiten, wie Stehlen, Morden, Schenken, Brandstiften, die sich zu ihren Vorsätzen nur wie Zwecke zu Mitteln verhalten, können nun, als die bloss zusammenfassende Form dieses Inhalts, formelle Absichten genannt werden. Und so ist in ihnen die formelle Freiheit, welche wir die Willkür nannten, vollendet. Das ganze Wesen der Handlung, das aus dem Objecte geschöpft ist, spiegelt sich wohl im Subjecte wieder. Aber diesem gegenständlichen Inhalte, diesen vielen Vorsätzen, steht noch ein subjectiver Inhalt entgegen, der ihm nicht entspricht. Das Subject ist mit seinen Trieben noch etwas von seinen Vorsätzen und der formellen Absicht ganz Verschiedenes. Diese objective Absicht ist selbst um eines Andern willen, also nicht Selbstzweck, sondern ebenso gut auch Mittel. Keiner schenkt, um zu schenken: mordet, um zu morden, sondern um irgend eines Andern willen. Dieses Andere ist die subjective Besonderheit des Handelnden, der gegenständlichen Besonderheit seiner Handlung gegenüber; und das ist, mit einem Worte, die

Befriedigung seiner Triebe. Diesen subjectiven Zweck können wir die Materie der Handlungen nennen. Wir schenken, Theils um einem Andern wohl zu thun, oder auch um uns Anhang, Freunde zu gewinnen. Ein Mord wird begangen, um sich zu rächen, oder sich Mittel für seinen Lebensunterhalt zu verschaffen, oder auch aus Mordlust. Diese Triebfedern unserer Handlungen können wir nun die materielle Absicht nennen.

Auf die materielle Absicht einer Handlung, und ob dieselbe erreicht sei oder nicht, kommt es bei der rechtlichen Beurtheilung einer That nun gar nicht an, sondern diess gehört in die Moral. Eine moralische Absicht kann höchstens einen Milderungsgrund abgeben. Und Kotzebue's Mord bleibt ein Mord, wenn Sand auch die gute Absicht hatte, Deutschland zu retten. Selbst ein Irrthum in den Umständen hebt die volle Zurechnung nicht auf, sobald dieser nicht auf den Vorsatz und die formelle Absicht, sondern nur auf die materielle von Einfluss war. In diesem Sinne hat neulich das Preussische Obertribunal sehr richtig entschieden. A hatte nämlich B angestiftet, den C zu ermorden. In der Dunkelheit des Hinterhalts ermordet aber B aus Irrthum den D, statt des C. Nachdem das Schwurgericht den Anstifter und den Mörder zum Tode verurtheilt hatte, suchte die Nichtigkeitsbeschwerde auszuführen, dass der Irrthum vorsätzliche Tödtung, oder doch wenigstens überlegte, welche beide Eigenschaften das Strafrecht für den Mord fordert (§. 175), ausschliesse: es sei also ein versuchter Mord des C, eine fahrlässige Tödtung des D vorhanden. Namentlich sei dem Anstifter der Irrthum des Mörders nicht zuzurechnen, welcher eine That begangen, zu der Jener ihn nicht angestiftet habe. Diese Trugschlüsse, welche die Handlung ganz ungehöriger Weise in zwei Seiten theilen, widerlegt das Obertribunal nun sehr richtig: Der D sei vorsätzlich und mit Überlegung getödtet, der zum Thatbestand des Mordes erforderliche *dolus* sei vorhanden; durch den Irrthum in der Person sei der Erfolg freilich ein anderer, als der beabsichtigte, das Wesen der Handlung aber dadurch nicht aufgehoben. Nämlich der Vorsatz, sowenig als die formelle Absicht haben durch den Irrthum eine Veränderung erlitten; die Substanz der Handlung ist ein vollzogener Mord geblieben, wenn auch die Absicht auf einen anderen Menschen ging. Dadurch ist nun zwar der Zweck des Anstifters, etwa seine Rache zu kühlen, gescheitert, — seine materielle Absicht also vereitelt: die Strafbarkeit der Anstiftung und Ausführung aber dieselbe geblieben, indem bei der rechtlichen Be-

urtheilung die materielle Absicht kaum in Betracht kommt; und bei dem Angestifteten ist auch diese — etwa der vorausbezahlte Lohn — erreicht worden.

Verhält sich nun aber auch die materielle Absicht, der formellen gegenüber, wie der Zweck zum Mittel: so kann sie doch, wegen ihres besondern Inhalts, selber wieder zu einem blossen Mittel herabsinken. Die materiellen Absichten, Geld oder Ehre sich zu verschaffen, sind wiederum Mittel eines höhern Zwecks, einer weitern Absicht, und so fort bis in's Unendliche. Um diesem Progresse zu entgehen, muss die Absicht ihre Besonderheit ablegen. Das Ganze der Triebe, als die Materie unseres Willens, nicht in ihrer Besonderheit gelassen, sondern in die Form der Allgemeinheit, zu welcher uns die Willkür der Wahl hinleitet, erhoben, ist nun die Endabsicht, der Endzweck, den der natürliche Wille sich vorsetzt; — das Wohl und die Glückseligkeit, die zwar die höchste Spitze des endlichen Willens bildet, aber eben darum noch nicht mit dem wahren Begriffe des Willens ausgeglichen ist.

3. Das Wohl und die Glückseligkeit.

a. Indem die Willkür irgend einen Inhalt der Triebe zum Zweck macht, ihn dann aufgiebt, um zu einem andern Triebe den Entschluss zu fassen, und so von Entschluss zu Entschluss in einer unendlichen Reihe fortschreitet, so liegt darin die Dialektik der Triebe. Für sich ist kein Trieb Zweck. Denn sie stören einander mannigfach, wie wir gesehen haben, die Selbstsucht die Geselligkeit und umgekehrt; und ist im Wissenstrieb auch Selbstsucht und Geselligkeit ausgeglichen, so stört der Wissenstrieb doch oft das Suchen nach sinnlicher Lust, wie diese jenen u. s. w. Die Willkür erscheint also als die Allgemeinheit des Willens, als die Selbstbestimmung, welche, selbst eine blosse Form, über jedem besondern Inhalt des Willens steht. In dem Bewusstsein dieser gegenseitigen Störung der Triebe opfert die Willkür also zunächst einen Trieb dem andern auf. Wer der vorgezogene sei, fällt ganz der Willkür anheim. Da indessen die Willkür einsieht, dass der Mensch auf diese Weise die Vollkommenheit nicht erreicht, sondern nur einseitig diesen oder jenen Trieb befriedigt, der Zweck aber ist, sie alle zu befriedigen, so sucht sie diese Störung derselben durch einander aus dem Wege zu räumen. Das ist nur möglich durch die Unterordnung derselben unter einander. Hier wird nun bald die Selbstsucht, bald die Geselligkeit, bald das

Wissen zum Grundtrieb des Menschen gemacht, und daraus das Gebäude unserer Rechte und Pflichten erbaut, wie die Geschichte des Naturrechts und der Moral zeigt. Wie jene Aufopferung der Triebe in die Entscheidung der Willkür fiel, so auch diese Unterordnung; denn sie verfährt dabei mit berechnendem Verstande, bei welchem Triebe für sie mehr Befriedigung zu gewinnen sei. Ohnehin ist die Unterordnung der Triebe eine eben solche Beschränkung, als die Aufopferung. Denn indem der eine Trieb an die Spitze gestellt wird, sind die anderen nur dem Namen nach erhalten, zu blossen Mitteln herabgesetzt, und können eben nur dann auf Befriedigung Anspruch machen, wenn die Befriedigung des Haupttriebes geschehen ist. Auf diesem Wege ist also die Glückseligkeit, welche die allgemeine Befriedigung sein soll, noch nicht erreicht.

b. Um nun diese Allgemeinheit auf eine wahrhaftere Weise zu erlangen, als durch die Aufopferung und Unterordnung der Triebe, die ihren sinnlichen Inhalt bestehen lässt, muss dieser aufgehoben werden; denn er macht die Einzelnheit der Befriedigung aus. Das ist die Forderung der Reinigung der Triebe. Davon haben wir schon (S. 96) einige Beispiele angeführt. Die sinnliche Lust z. B. wird zum Begriffe der allgemeinen Lust erweitert, wenn man sie als das Krönende einer jeden Thätigkeit auffasst. Nach Besitz muss man streben, nicht um seine Lüste zu befriedigen, sondern um ihn als Mittel für die Vollführung edler Zwecke zu gebrauchen. Geehrt muss man wünschen zu sein, nicht um eine Eitelkeit zu befriedigen, sondern von den Guten, um seiner Tugenden willen. Mit Zorn muss man gegen die Bösen sich rüsten. Die Liebe des Freundes um seines ganzen Selbst willen ist selbst schon die höchste Reinigung des geselligen Triebes, ja das Gute selbst. Mit der Rache hat es eine ähnliche Bewandtniss, wie mit dem Zorne. Das Wissen und die Festigkeit, ihm gemäss zu handeln, muss in den Dienst der Tugend treten. In solche Allgemeinheit erhoben, stören die Triebe einander nicht mehr. Die Lust begleitet alle folgenden, der Besitz ist das Mittel ihrer Befriedigung. In dieser Verallgemeinerung des Triebes ist die Auflösung des endlichen Willens und seine Erhebung in den reinen Begriff des Willens angebahnt.

c. Dieser allgemeine Zweck in Bezug auf den Einzelnen ist nun seine Glückseligkeit, indem er sich darin als Ganzes setzt. Wenn der Mensch kraft seines Wissens alle seine Triebe in Übereinstimmung mit einander bringt, so macht er die Vollkommenheit

zu seinem Zwecke. In jedem Augenblicke und in allen Sphären seiner Thätigkeit soll es ihm wohl gehen. Das Wohl ist diese Übereinstimmung des Einzelnen mit der Welt in allen seinen Beziehungen zu ihr. So kann aber seine eigene Glückseligkeit nicht als etwas Vereinzeltes, Selbstsüchtiges stehen bleiben. Die Übereinstimmung mit der Welt wäre unvollkommen, der allgemeine Zweck unerreicht, wenn sein Wohl in Widerspruch mit dem Wohl Anderer, mit dem Wohl Aller wäre. Der höchste Zweck des endlichen Willens ist also das allgemeine Wohl, die Glückseligkeit Aller. Hier hat sich der besondere Inhalt der Triebe am Reinsten in die allgemeine Form der Freiheit erhoben. Doch sind auch hier Beide noch nicht gänzlich mit einander verschmolzen. Denn diese Form der Allgemeinheit, welche wir als das Wesen der Selbstbestimmung und Freiheit, so wie der Vernünftigkeit aussprechen müssen, ist inhaltslos; und so sehr man die Triebe reinigen möge, so sind sie immer noch dieser besondere Inhalt. Die Selbstbestimmung oder Autonomie des Willens ist immer noch nicht vorhanden, der Wille immer noch einem Andern hingegeben. Auch die Hoffnung ist trügerisch, dass in dem unendlichen Fortschritt das Wesen der Freiheit, der allgemeine Zweck seinen entsprechenden Ausdruck finde, weil die unendliche Reihe nie erschöpft, also immer unvollkommen ist. Als Summe, ist die Glückseligkeit also ein nie Erreichtes; und die wahre Unendlichkeit des allgemeinen Zwecks, kurz die inhaltsvolle Freiheit, muss auf einem andern Wege gesucht werden, indem die formelle Selbstbestimmung und der Inhalt der Triebe in der wahren Idee der Freiheit zusammenschmelzen.

C. Die Idee der wahren Freiheit.

Damit nun die formelle Selbstbestimmung, die wir am Anfang als den an sich seienden Begriff des Willens sahen, in der unendlichen Besonderung der Triebe den allgemeinen Zweck erreiche, muss sie nicht jenseits dieses bestimmten Inhalts, sondern mitten in dieser Heteronomie der Inhalt des Willens werden. Indem der Wille aber selber diese unendliche Form der Allgemeinheit ist, so bleibt er, was auch sonst sein bestimmter Inhalt sei, die sich selbst bestimmende Allgemeinheit. Und darin liegt der Begriff der Freiheit, weil der Wille nun bloss auf sich selbst bezogen ist. Er hat nur sich selbst zum Inhalt seiner Selbstbestimmung; der reine Begriff des freien Willens wird sich selbst gegenständ-

lich, und das Dasein dieser Freiheit ist das Recht. So haben wir erstens den reinen Begriff des Rechts: zweitens das Dasein dieser Begriffsbestimmung des Rechts darzustellen: und drittens die Einheit dieses Begriffs und seines Daseins, als die vollbrachte Verwirklichung des Rechtsbegriffs, hinzuzufügen.

1. Der Begriff des Rechts.

Indem die Freiheit der in seiner Allgemeinheit sich auf sich selbst beziehende Wille ist, so ist er erstens denkender, zweitens als sein eigener Gegenstand objectiver Wille, drittens als die Einheit dieser beiden Bestimmungen der sich selbst wollende Wille.

a. Der denkende Wille.

Indem der Wille nicht mehr in den mannigfaltigen Inhalt seiner Triebe zersplittert ist, sondern jeden in die Form der Allgemeinheit erhoben hat, so ist sein Zweck in jeder einzelnen Äusserung der Freiheit erreicht. Es bedarf nicht der unendlichen Reihe der einzelnen Befriedigungen, die nur im Jenseits des unendlichen Fortschritts vollständig ist, damit der Wille unendlich sei, weil ja in einer jeden Schranke des Willens die unendliche Selbstbestimmung nur mit sich selbst zusammengeht. Der Wille, als diess sich in jedem bestimmten Inhalt des Triebes selber Wissende, ist auf diese Weise der vernünftige Wille. So sehen wir hier das im Willen sich durchsetzende Denken, jeder niedere Trieb ist von dem höhern Wissenstriebe durchleuchtet und verklärt; und es erhellt, dass nur als denkende Vernunft der Wille wahrhaft frei ist. So kommt hier zum letzten Mal die theoretische Freiheit in unsere Betrachtung der praktischen Freiheit hereingebrochen, und beide sind jetzt schlechthin Eins geworden; so dass wir erst jetzt den (S. 91) angeführten Satz des Spinoza: *Intellectus et voluntas idem*, recht verstehen. Der Wille schaut seine Freiheit ruhig in der Befriedigung jedes Triebes an. Er will also den Trieb nicht in seiner natürlichen Unmittelbarkeit, sondern wie er zu einer allgemeinen vernünftigen Gedankenbestimmung geworden ist: d. h. nicht nur als die Befriedigung Eines Einzelnen, sondern als die Aller erscheint. In dieser Weise fasste Kant den Rechtsbegriff. Der Trieb des Geschlechts wird so Ehe, der Trieb des Besitzes Eigenthum: d. h. allgemeine, sittliche Verhältnisse, in denen die Freiheit jedes Einzelnen in seiner Sphäre anerkannt ist. Indem die Befriedigung des Triebes nur in der Freiheitssphäre

eines Jeden vor sich geht, wird sie dadurch selbst eine allgemeine, vernünftige. So ist das Denken die Grundlage alles Rechts und aller Sittlichkeit.

b. Der objective Wille.

Dieser im Triebe, als seinem Gegenstande, sich nur auf sich beziehende, weil wissende, Wille kann der objective Wille genannt werden; der Wille ist, als vernünftig, sich selbst Gegenstand geworden. Und das ist die wahre Bedeutung des Begriffs der Objectivität, dass sie den substantiellen Inhalt des Willens bezeichnet. Diese Gegenständlichkeit der Freiheit bezieht sich nicht nur auf die Natur und ihre Triebe. Sondern indem der vernünftige Wille im Triebe zu sich selbst kommt, so muss er vollständig im Andern bei sich selbst, das Andere also gleichfalls ein vernünftiger Wille sein. Meine Freiheit ist mir erst gegenständlich, wenn ich die Freiheit auch als einen anderen Gegenstand, d. h. als einen freien, gleich mir, anschaue. Das war der Standpunkt, den besonders Fichte hervorhob. Der Ausdruck: objectiver Wille, kann dann aber auch bloss den formellen Sinn des äussern Daseins der Handlung haben; wie wir es bei der Zurechnung sahen. Objectiv kann endlich der Wille im geschichtlichen und pädagogischen Sinne genannt werden, insofern der sittliche Inhalt in einem Kinde oder Volke noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist, sondern noch in äussere Zustände versenkt ist. Der Zusammenhang muss in der Folge entscheiden, in welcher Bedeutung wir objectiv jedes Mal nehmen. Hier aber setzen wir diess Wort dem subjectiven Willen gegenüber, insofern dieser nur der endliche Wille ist, der die Triebe, als ganz nur dem Einzelnen angehörige Zwecke, zum Inhalt hat. Doch steht der Ausdruck subjectiv auch den beiden andern Bedeutungen des Objectiven entgegen, so dass der subjective Wille Theils einen unausgeführten Zweck, Theils die reine Form des Selbstbewusstseins bedeutet, in welcher der Inhalt des Willens zur Innerlichkeit kommt. Diese Form fehlt dem objectiven Willen in seiner wahren Bedeutung nun keineswegs, da er eben denkender Wille ist.

c. Der sich selbst wollende Wille.

Weil der Wille ungeachtet seiner praktischen Thätigkeit nicht aufhört, sich theoretisch als Gegenstand anzuschauen: so haben wir hier die Freiheit, welche in allen Trieben nur sich selbst will. Das können wir mit Fichte den Urtrieb des Geistes nennen. Hier ist die Heteronomie vollkommen in die Autonomie aufgelöst.

Denn während in jedem Triebe, als solchem, der Geist nur theilweise da ist, sich, wie Spinoza sagt, nur auf inadäquate Weise erkennt, also unfrei ist: so erkennt er jetzt im geringsten seiner Triebe sein eigenes Wesen als seinen Gegenstand, durch welchen er getrieben wird, wieder; und auf solche Weise nur durch sich selbst getrieben, ist er also als Selbstbestimmung frei. Dass der Wille die Freiheit will, heisst, dass ihm seine Freiheit als das System seiner vernünftigen Willensbestimmungen Gegenstand sei; und so ist objectiv und subjectiv in ihm identisch. Der Wille handelt; er setzt seine Freiheit aus der Form der Subjectivität in die Form der Objectivität über. Aber indem diese Freiheit ihm schon aus den vernünftig gewordenen Trieben als sein Gegenstand entgegenkommt, so schaut er sie auch theoretisch an. Der freie Wille als Subject will den freien Willen als Object; und diese als ein ruhendes Dasein, auch ohne praktische Thätigkeit, schon vollführte Einstimmigkeit beider Seiten ist das Recht.

2. Das Dasein des Rechts.

Die Freiheit, welche die Freiheit will, enthält erstens als Subject den freien Willen. Das Object dieses freien Willens ist dann aber ebenfalls der freie Wille. Einer ist dem andern gleich. Und in dieser Gleichheit liegt, dass sie sich Eins wissen, die Brüderlichkeit. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, von denen Rousseau, Aristoteles und der Socialismus jeder je Eine Seite als die ganze Begriffsbestimmung des Rechts aufgestellt hat, sind so die drei untrennbaren und nothwendig aus einander folgenden Seiten der vollständigen Erscheinung des Rechtsbegriffs, die, zuerst in der Wissenschaft gefunden, nunmehr auch angefangen haben, in der Geschichte — nämlich in der Verfassung des Französischen Freistaats vom 4. November 1848 — sich schlechthin zur Grundlage des Rechts und des Staats zu machen. Zu den zwei Tönen, welche die Staatsumwälzung von 1789 erschallen liess, fügte nicht die Umwälzung Eines Volkes, sondern die von ganz Europa 1848 den dritten hinzu, und das Einzelrecht wurde zum gesellschaftlichen. Betrachten wir diese drei Seiten kurz nach einander.

a. Die Freiheit.

Indem die Freiheit sich selbst als objectiver Wille will, so tritt sie in's Dasein und schaut sich selbst als das Dasein der sich selbst wollenden Freiheit an. Dieses Dasein der Freiheit,

welche das Dasein der Freiheit will, ist das Recht. Es kommt hier nicht mehr auf die Triebe an, sondern auf das reine Dasein der Freiheit. Der Eigenthümer freut sich in seinem Eigenthum des Daseins seiner Freiheit, auch wenn er es nicht zur Befriedigung seiner Triebe benutzt. Die gegenständlich gewordene Freiheit ist das Recht, als eine an und für sich feste Welt, in welcher sich der Einzelne heimisch weiss, da er dieselbe als die Schöpfung seines Geistes anerkennt. Daher nannten wir früher (S. 17) die praktische Philosophie die Philosophie des objectiven Geistes. Diese Welt des Rechts ist das ausgeführte Gebäude der Freiheit. So haben wir es nicht mit der Einzelnheit des Willens, die eben in den Trieben und Neigungen liegt, sondern mit der Allgemeinheit und Vernünftigkeit des Willens, freilich im Einzelnen, nicht jenseits des Einzelnen, zu thun. Weil Rousseau die Begriffsbestimmung des Rechts lediglich auf die Freiheit zurückführte, so ist er vom einzelnen Willen ausgegangen; denn die Freiheit ist das Fürsichsein des Einzelnen. Und so hat seine Lehre der Vorwurf treffen können, die Willkür zum Grunde des Rechts gemacht zu haben. Indem er aber dann das Recht als die in allen einzelnen Willen sich gleichbleibende Freiheit bezeichnete, so hat er sich auch zur Allgemeinheit des Willens erhoben, und den vernünftigen Willen zur Grundlage gemacht. So will Jeder in Rousseau's Staate die Freiheit im Allgemeinen, und das heisst die Freiheit für Alle wollen.

Wird auf diese Weise die Freiheit überhaupt, also jeder freie Wille, wo ich ihn auch antreffe, anerkannt: so darf man dann die Freiheit nicht mehr bestimmen als das Vermögen zu thun und zu lassen, was man will. Denn das ist bloss die Willkür. Diese muss aber vielmehr beschränkt werden, die Triebe sich oft die Befriedigung versagen, damit die wahre Freiheit Dasein habe. Die Kantische Begriffsbestimmung des Rechts, dass es eine Beschränkung der Freiheit sei, betrifft daher nur die Willkür. Nur wenn diese eingeschränkt wird, kann sie mit Jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen. Da diese Willkür jedoch eben die Sklaverei des Menschen ist, so entspringt erst aus der Beschränkung dieser Willkür die wahre Freiheit, die im Rechte des Einzelnen und der Gesellschaft zum Dasein gelangt.

b. Die Gleichheit.

Zu sagen, dass die allgemeine Freiheit, nicht die Freiheit aller Einzelnen, das Ziel sei, ist noch eine Einseitigkeit. Es fragt sich: Wie

verhalten sich die verschiedenen freien Willen zu einander? Die Freiheit überhaupt soll Dasein haben; so scheint es gleichgültig, welcher Einzelne frei sei. Wenn aber Einer frei ist und der Andere unfrei, so schaut der Freie ja im Unfreien nicht sich, sondern ein Fremdes, nicht die Freiheit, sondern die Unfreiheit an. Sollen aber Alle frei sein, so muss Jeder dem Andern gleich sein. Die Gleichheit kann aber wieder eine Einseitigkeit sein, und zwar die umgekehrte. Denn wenn die Freiheit das Fürsichsein, den Unterschied der Einzelnen, ungeachtet der Gleichheit in der Form der Freiheit, fordert: so würde die blosse Gleichheit jeden Unterschied des Inhalts verschwinden lassen, wenn Jeder eine gleiche Befriedigung der Triebe fordert. Diese Gleichheit der Gemeinschaftslehrer, haben wir schon gesehen, ist unmöglich, weil die Begierden nicht gleich sind; am Wenigsten ist sie Recht, weil sie nur eine Gleichheit in der Unfreiheit, im sinnlichen Genusse wäre: ferner eine solche, welche durch ein Anderes, die vertheilende Obrigkeit, also auf eine unfreie Weise gesetzt wäre. Gleichheit und Freiheit müssen also verbunden werden.

α. Die Gleichheit in der Freiheit ist erstens die Möglichkeit für einen Jeden, die ihm von der Natur verliehenen Kräfte frei und ungehindert nutzen und anwenden zu können, um die Sphäre seiner Freiheit immer mehr zu erweitern. Dieses Vermögen findet seine Grenze nur an der schon geäusserten Freiheit des Andern. Die Gleichheit ist also eine gleiche Berechtigung, zu Allem kommen zu können. Auch die Verschiedenheit der religiösen Ueberzeugung, die frei bekannt werden darf, muss keinen Unterschied in dieser Berechtigung machen. Diese Gleichberechtigung ist nun Eines, ist das erste der Grundrechte, oder Urrechte der Menschheit, welche nach dem Vorbilde der Americanischen Unabhängigkeitserklärung in der ersten Französischen Staatsumwälzung verkündet worden und seit 1848 auch fast in alle Verfassungen des Festlandes eingedrungen sind. Wenn dann, obgleich das Frankfurter Parlament sie bereits angenommen und zum Gesetz erhoben hatte, der wiederhergestellte Deutsche Bund sie jetzt nicht mehr anerkennen will: so werden wir, unbekümmert um diese Rückschritte der bestehenden Gesetzgebung, diese Grundrechte, eines nach dem andern, im Begriffe des Rechts, als die ungeschriebenen ewigen Gesetze der Vernunft, begründet sehen. Jene gleiche Berechtigung aber ist darum nicht die communistische Gleichheit, weil sie die Ungleichheit daneben bestehen lässt. Denn die Natur

vertheilt ihre Gaben ungleich. Das ist aber kein Unrecht der Natur, weil sie, wie wir anfänglich (S. 3) sahen, auch nicht Recht thun kann. Die natürliche Ungleichheit der Menschen ist ein verschiedenes Glück oder Unglück, welches eben durch Recht und Sittlichkeit zur Gleichheit zurückgeführt werden muss, wie Rousseau sehr schön sagte. Die Gleichheit ist also eine blosse Möglichkeit, und ebenso die Ungleichheit; das heisst, sie sind Beide zufällig, die Gleichberechtigung dagegen das allein Wirkliche, Nothwendige. Jedem muss die Bahn offen stehen, so viel Güter, Ehre, Freunde, Ansehen u. s. w. sich zu verschaffen, als seine Geschicklichkeiten ihm erlauben. Dieses gleiche Recht ist die erste Bedingung der Volksherrschaft, während die erbliche Adelsherrschaft diese Gleichheit verletzt, und Menschen durch den Vortheil ihrer blossen Geburt andern vorzieht. Das ist schlechthin Unrecht. Voltaire sagt daher sehr gut:

Les hommes sont égaux, ce n'est point la naissance,
C'est la seule vertu qui fait la différence.

Alle Vorrechte der Geburt ohne Ausnahme, behaupteten ebenso die Saint-Simonisten, müssen aufgehoben werden; und das ist dann der nähere Sinn dieses Urrechts des Menschen. Wo es noch nicht gilt, oder noch nicht gänzlich durchgeführt werden kann, da hat das Vernunftrecht seine höchste Ausbildung noch nicht erreicht. Es bleiben genug Vorzüge übrig, welche die Natur diesem oder jenem Menschen vor einem andern gewährt: um nicht noch Standesvorrechte gelten zu lassen. Durch seine Anlagen ist Ein Mensch schon im Vortheil gegen einen anderen. Das ist der wahre Geburtsadel, der auch im volksthümlichen Staate nicht ausgetilgt werden darf. Denn sollten die durch Talent und Geschicklichkeit sich Auszeichnenden zurückgesetzt werden gegen die minder Begabten, damit sie Alle zur Gleichheit kämen: so wäre das eine Ungerechtigkeit, welche nur die Maxime der ausgearteten Demokratie, der Ochlokratie, ist. In der Schreckenszeit der Französischen Staatsumwälzung wurde daher diese Ungleichheit, das Hervorragen, in welcher Rücksicht es sei, mit dem Fallbeil bestraft.

β. Indem die wahre Gleichheit, welche als das erste Urrecht gefordert wird, die Ungleichheit nicht ausschliesst, diese aber als solche Unrecht ist, so muss sie auf die Gleichheit zurückgeführt werden; und das thut das Verhältniss, wie wir schon bei Aristoteles in seiner vertheilenden Gerechtigkeit gesehen haben. Jeder muss also so viel erhalten, als er verdient; dann kann sich

Niemand beklagen. Der eine kann vermöge seiner Eigenthümlichkeit dieses Werk, Jener ein anderes vollbringen.

Non omnia possumus omnes,

sagte schon Virgil. Dass einer dieser Eigenthümliche und nicht ein Anderer ist, darüber wird er sich nicht beklagen; denn sonst müsste er sein Sein aufgeben wollen. Jeder wird also zufrieden sein und seine Freiheit für gewahrt halten, wenn er für sein Werk den vollgültigen Preis erhält. Er findet dann sein Inneres, seine Fähigkeiten und Talente, in der Aussenwelt anerkannt und belohnt. Seine Freiheit ist also gegenständlich geworden, und er geniesst damit sein Recht. Geschieht ihm Unverdientes, so leidet er Unrecht. Belohnung und Bestrafung nach Verdienst ist also das zweite der Grundrechte der Menschheit.

γ. Wenn nun aber auf diese Weise auch das äussere Dasein der Freiheit, die Sphäre derselben ihrem Umfange nach, verschieden ist: so muss die Gleichheit doch dadurch wieder hergestellt werden, dass eines Jeden Freiheit in ihrem jedesmaligen Umfange gleichmässig anerkannt werde. Der Hohe und der Niedre, der Arme und der Reiche müssen vor dem Gesetze gleich sein, und denselben Schutz von ihm erhalten; diess ist das dritte Grundrecht. Der Adel des Verdienstes, welcher die volksthümliche Gleichberechtigung nicht ausschliesst, darf keine Ungleichheit vor dem Gesetze werden; so dass der, welcher ein grösseres Verdienst und dadurch etwa auch einen grösseren Verdienst hat, mehr staatliche Rechte, als der Andere besässe. Das hiesse einen Geldadel an die Stelle des Geburtsadels setzen, wie diess in den Abstimmungen der Römischer Centurien und bei unserer Dreiklassenwahl nach steigender Schatzung der Fall ist.

c. Die Brüderlichkeit.

Wir haben bisher die Freiheit und die Gleichheit mehr von der Seite der Einzelnheit aufgefasst. Die vernünftige Freiheit war zwar der allgemeine Zweck, aber insofern er sich als eine Beschränkung der Triebe des Einzelnen äusserte. Auch die Gleichheit, obgleich sie schon ein Verhältniss der Einzelnen zu einander voraussetzte, bezog sich doch gleich wieder auf die Lage eines Einzelnen, als solchen, und auf sein von den andern unterschiedenes Verdienst. Indem die Freiheit aber das allgemeine Wesen der Einzelnen bildet, indem sie der Geist ist, der in Allen zum Dasein kommen soll, indem selbst die verschiedenen Anlagen der Einzelnen zur Errei-

chung des Ziels der ganzen Gattung nothwendig sind, so müssen die Einzelnen auch zum Bewusstsein dieser ihrer wesentlichen Einheit durch Wechselwirkung der freien Willen aufeinander kommen: sie müssen das Gefühl haben, dass sie Geist vom Geiste, dass sie Eines Wesens, dass sie Glieder an einem gemeinsamen Leibe, kurz Brüder sind; und das ist der höchste Gipfel des Rechtsbegriffs im gesellschaftlichen Leben. Das Recht ist die allgemeine Freiheit, die sich Dasein giebt: der allgemeine Wille, der als eine Einheit der Einzelnen, als ein sittliches Verhältniss wirklich wird. Jeder erkennt im Andern sich selbst, Jeder ist dem Andern Zweck; und so verfolgen sie Alle denselben Zweck. So spricht sich in dem ersten der hier zu nennenden Urrechte, im Versammlungsrecht, der Geist Aller als Ein Geist aus. Der Funke in des Einen Geist zündet durch seine Rede in allen andern Geistern, und wird als diese Ganzheit zur hellen Flamme der Begeisterung. Sie fassen gemeinsame Beschlüsse, setzen sich ein gemeinsames Ziel vor. Der Wille Vieler wird Ein Wille, ohne aufzuhören, Wille der Vielen zu sein. Dass diese erste wesentliche Vereinigung der Geister ein dauerndes Dasein erhält, wird durch das zweite der hierher gehörigen Grundrechte, durch das Vereinsrecht, bewirkt. Jeder trägt nach seinen Geschicklichkeiten und Kräften dazu bei, den in einer gründenden Versammlung festgestellten gemeinschaftlichen Zweck auszuführen, und zwar leichter und besser, als wenn er vereinzelt handelte. Die Verbindung der Kräfte verdoppelt, ja verzehnfacht ihre Wirksamkeit. Man braucht nur an Groschenbeiträge zu denken. *Concordia res parvæ crescunt*, sagt das Lateinische Sprichwort. Im gemeinsamen Werke erkennt Jeder seine Freiheit als einen untrennbaren Theil des Ganzen an. Solche Verbindungen nennen die Rechtslehrer *Universitates.* Die höchste Spitze dieser Brüderlichkeit ist endlich drittens die gegenseitige Gewährleistung Aller für Alle. Weil alle Menschen sich als Brüder, als Glieder Eines allgemeinen Wesens wissen: so treffen sie gemeinschaftliche Veranstaltungen, dass Jeder nach Verdienst erhalte; dass er in den Stand gesetzt werde, seine Kräfte ungehindert zu üben; und dass die Ungunst der Natur und des Glücks durch gegenseitige Unterstützung und Versicherung ausgeglichen werde. Diese Gegenseitigkeit vollendet den Begriff der Freiheit in der Gleichheit. Alle freien Willen sind das Dasein meiner Freiheit, und diess ist gegenseitig. Indem wir hiermit den Begriff der Freiheit vollständig in's Dasein übergeführt haben, müssen wir nun diess seinem Begriffe gemässe Dasein der

Freiheit, d. h. die Verwirklichung des Rechtsbegriffs näher betrachten.

3. Die Verwirklichung des Rechtsbegriffs.

Indem der freie Wille, der das Dasein der Freiheit will, die Einheit des Subjectiven und des Objectiven ist: so nennen wir ihn als Subject die Person, als Gegenstand die Sache. Und die Einheit dieser Beiden, die Verknüpfung von Person und Sache, von Begriff und Dasein, nennen wir erst die Idee des Rechts, deren erste Stufe, der Besitz und näher das Eigenthum, die Reihe der einzelnen Gestalten des Rechts beginnen wird.

a. Die Person.

Die unbedingte Gleichheit aller Einzelnen, welche wir zuletzt in der Brüderlichkeit sahen, kommt daher, dass ein jeder, absehend von seinen Trieben und Bedürfnissen, seinem Charakter, kurz von seiner ganzen Besonderheit, sich in den reinen Aether des allgemeinen Gedankens erheben kann. So ist ein Jeder ein Wille, welcher die Freiheit will und auch von Allen als dieser freie anerkannt ist. Einen solchen Willen nennen wir nun die Person. Indem sie von allen andern Personen als frei anerkannt wird, so kann sie das Subject eines Rechts sein. Diese Rechtsfähigkeit ist der allgemeine Charakter jeder Person. Der erste Grundsatz des Rechts ist also: Sei eine Person, und achte alle Anderen als Personen, welches auch immer ihr besonderer Inhalt sei, der gleichgültig, und, wie wir (S. 140) sahen, durch das Verdienst eines Jeden bestimmt ist. Person ist auf diese Weise das Höchste, was es giebt, weil es der in Allen gleiche Charakter der Freiheit ist. Aber Person ist auch das Niedrigste, weil dieser Ausdruck die blosse Fähigkeit bezeichnet, und, auch wenn jeder wesentliche Inhalt fehlt, die Persönlichkeit doch keinem Menschen, er sei noch so unbedeutend, abgesprochen werden kann. Rechtsfähig ist also Jeder, weil jeder Mensch die Vernunft zu seinem allgemeinen Wesen hat. Aber insofern ein Mensch nur an sich vernünftig ist, seine Vernunft nicht ausüben kann, kann er auch seine Rechtsfähigkeit nicht selber bethätigen; sondern nur durch eine andere Person, die ihn vertritt, wie bei Kindern und Verrückten. Solche Personen bleiben also rechtsfähig, wenn sie auch ihre Rechte nicht selbst ausüben können. Schon die Römer waren in diesem Punkte so gewissenhaft, selbst dem *venter*, dem ungebornen Kinde, Rechts-

fähigkeit zuzuschreiben, und ihm einen Vormund zur Wahrung seiner Rechte, z. B. bei Erbschaften, wenn er ein *postumus* war, zu bestellen.

α. Die Unrechtmässigkeit der Sklaverei.

Indem die Freiheit der allgemeine Charakter jedes Einzelnen, der Stempel der Menschheit in ihm ist, so fliesst als erste Folge aus dem Begriffe der Rechtsfähigkeit: die Unrechtmässigkeit der Sklaverei. Jeder Mensch ist frei als Mensch, „und," setzt der Dichter hinzu, „wär' er in Ketten geboren." Der Unterschied eines frei Geborenen *(ingenuus)* und eines in der Sklaverei Geborenen, oder hinterher Freigelassenen *(libertus, libertinus)*, wie das Römische Recht ihn aufstellt, muss also fortfallen. Schon die vorhin angeführte Gleichheit muss ein solches ungeheures Vorrecht einer freien Geburt über eine unfreie von der Hand weisen. Bis zum Auftreten des Christenthums ist jedoch die Allgemeinheit dieser Freiheit nicht anerkannt worden. Im Morgenlande sind Alle Sklaven, bis auf Einen, den Fürsten, der aber, weil er auf diese Weise die Freiheit nicht als den Willen eines Andern anschaut, auch nicht zum gegenständlichen Dasein der Freiheit, und somit nicht zum Rechte kommen kann. Die Launen des Zwingherrn treten an die Stelle des Rechts; und er ist der ärgste Sklave, indem er seinen Lüsten und seiner Willkür ganz hingegeben ist, während der Sklave in der Furcht des Herrn das Abthun der Selbstsucht übt, und so den ersten Schritt zur Freiheit macht. In Griechenland und Rom sind nur Einige frei, diejenigen, welche durch den Zufall der Geburt Mitglieder eines freien Staats sind; die Barbaren sind dagegen geborne Sklaven. Die Rechtsfähigkeit war also in Rom nicht das allgemeine Wesen jedes Menschen, sondern sie war an einen besonderen Zustand geknüpft; und der *status servitutis* stand dem *status libertatis* entgegen. Ja, das Alterthum ging so weit, nicht einmal das Vorrecht der freien Geburt für genügend zur Rechtsfähigkeit zu halten, sondern man musste auch Bürger derselben freien Stadt sein. Hierauf beruht der Römische Begriff eines *status civitatis*, dem gegenüber der Fremdling, der *peregrinus*, rechtlos war. Selbst die Stände Eines und desselben Volks gegen einander waren in Rom anfänglich nicht rechtsfähig, hatten nur *commercium*, nicht *suffragium* und *connubium* im Verhältniss zu einander. Die Rechtsfähigkeit wurde so in Rom zu einer besondern Standschaft, zu einer Ausnahme, statt dass sie die allgemeine Regel sein sollte.

Aber nicht nur die bestehende Gesetzgebung des Alterthums nahm die Sklaverei in Schutz, sondern sogar seine Philosophen vertheidigten sie, und zwar z. B. einer der würdigsten unter ihnen, Aristoteles. So wahr ist es, dass jede Philosophie nur ihre in den Gedanken erhobene Zeit ist. Aristoteles sagt nämlich, dass diejenigen Menschen, welche nicht der Vernunft gehorchen können, sondern nur ihren sinnlichen Trieben folgen, einem Andern gehorchen müssen, bei dem die Vernunft herrscht, gerade wie die Triebe der Vernunft unterworfen sein müssen. Es ist der beste Grund, der sich für eine schlechte Sache anführen lässt; und er wäre ganz richtig, wenn die Thatsache richtig wäre, dass es Menschen gebe, die ewig dazu verdammt seien, ihre Triebe über die Vernunft herrschen zu lassen. Das ist aber eben nicht der Fall. Aristoteles geht von dem Griechischen Gegensatz der Barbaren und der Hellenen aus, und behauptet nun, die Barbaren können sich nie von der Herrschaft der Triebe losmachen, während in Griechenland die Vernunft zur Herrschaft gekommen sei. Keinem Volke und keiner Race darf aber Bildungsfähigkeit abgesprochen werden. Denn da die Vernünftigkeit das allgemeine Erbtheil aller Menschen ist, so können sie alle zur Vernunft, und damit zur Freiheit und Rechtsfähigkeit gelangen. Diess beweist wohl am Besten der Neger-Staat der Haitier, in welchem selbst diese kindliche Race durch Berührung mit Europäischer Bildung zu rechtlicher Freiheit emporblühte.

Die Rechtfertigung der Sklaverei, die Aristoteles auf philosophischem Boden nicht gelang, hat aber ihre vollständige Berechtigung auf geschichtlichem. Da das Recht der freie Wille ist, der den freien Willen will, so ist das Recht die Selbstthat der Freiheit. Um die Selbstthat der Freiheit möglich zu machen, muss also die Sklaverei vorangehen; denn die Freiheit muss ein Errungenes sein. So rechtfertigen sich, wie wir früher (S. 10) sagten, Gesetze aus den Sitten und der Bildungsstufe eines Volkes, wenn sie auch vor dem Richterstuhl der höchsten Vernunft nicht bestehen können. In der Kindheit der Völker war die Sklaverei daher nothwendig; so besonders im Morgenlande. Aber auch im Classischen Alterthum war sie noch möglich, weil der Mensch noch nicht als solcher frei war. Da der Zustand der Sklaverei indessen an und für sich unrechtlich ist, so zeigt die Geschichte eine fortschreitende Neigung nach Aufhebung der Sklaverei. So wurde sie in Rom immer mil-

der, und verschwand in der Justinianischen Gesetzgebung durch den Einfluss des Christenthums gänzlich.

Mit dem Christenthum ist auf diese Weise der wahre Begriff der Rechtsfähigkeit auch eine geschichtliche Thatsache geworden. Erst im Christenthum gilt der Mensch nicht mehr nur als Bürger eines Staats, sondern als Mensch. Im Christenthum hat der Einzelne, als Einzelner, und also ein Jeder unendlichen Werth, ist Gegenstand des göttlichen Zweckes, und somit ein unbedingtes, zur ewigen Seligkeit bestimmtes Dasein. Nun gilt also nicht mehr der Satz des Aristoteles, dass, die als schlechtere Naturen geboren sind, nur belebte Werkzeuge, wie er die Sklaven nennt, also Mittel für die Zwecke der Andern seien. Jeder Einzelne ist Selbstzweck; ohne diese grundsätzliche Gleichheit ist keine Freiheit und kein Recht möglich. Alle gebildeten Völker der Welt, England an der Spitze, streben also danach, die Sklaverei vom ganzen Erdboden verschwinden zu machen. Wenn hierin nun Nordamerica den Europäischen Völkern bisher nachzustehen schien, so ist diess einerseits zuzugeben. Der christliche Grundsatz ist in America erst seit heute, kann man sagen, vollständig durchgedrungen; und in seiner Durchführung können die Americaner von den Gesetzgebungen vieler Völker Europa's noch immer lernen. So ist nach Preussischem Landrecht und in England jeder Sklave frei, der den Grund und Boden des Landes betritt. So sagt das Landrecht einerseits (I, 4, §. 13): „Zur Sklaverei oder Privatgefangenschaft kann Niemand durch Willenserklärung gezwungen werden"; andererseits hebt es die Sklaverei, wenn Herren mit ihren Sklaven sich im Lande niederlassen, auf (II, 5, §. 196—201). Selbst die Beschränkung (§. 202), dass der Sklave seine Freiheit abdienen muss, ist durch die neueste Gesetzgebung aufgehoben worden. Und in England gilt sogar das Gesetz, dass wenn ein Sklave nur auf ein Englisches Schiff flieht, so darf der Herr ihn nicht zurückfordern. Das ist eine hohe, sehr vernünftige Bestimmung, selbst auf Kosten des anerkannten Eigenthums. Aber auch in Nordamerica selbst bestand schon seit lange eine starke Partei, die Abolitionisten, welche Vereine aller Art, die sich durch den ganzen Bund verzweigten, geschlossen hatten, um die endliche Abschaffung der Sklaverei, die nunmehr seit Beendigung des Bürgerkriegs auch von Staatswegen ausgesprochen wurde, aus eigenen Mitteln durchzuführen. Und dann dürfen wir nicht vergessen, dass America die weltgeschichtliche Aufgabe hat, alle Racen der Menschheit,

auch die rohesten, wo die Vernunft noch wenig zur Ausbildung gekommen ist, zur Europäischen Bildung zu erziehen; was ohne Sklaverei nicht möglich war, indem die Neger, welche von Africa nach America gebracht wurden, durch diese Dienstbarkeit die Bildung der höhern Race sichtlich annahmen.

β. Die Freiheit der Arbeit.

Das erste Urrecht der Person war: in ihrem nackten Dasein, d. h. hier im allgemeinen Umfang desselben, nicht zum Mittel eines Andern gemacht zu werden. Wie ich einer Axt, einer Maschine ihre Arbeit vorschreibe, als einem Werkzeuge, das ganz in meiner Gewalt ist, so wird auch dem Sklaven der ganze Umfang seiner Arbeit vorgeschrieben. Das volle Dasein seiner Freiheit, die ununterbrochene Reihe seiner Thaten ist eines Andern. So ist von der Freiheit der Person gar nichts übrig geblieben. Die Unfreiheit kann aber ferner eine theilweise, und nicht ein unmittelbares Verhältniss der Person zur Person, sondern durch einen Grundbesitz vermittelt sein. Das ist das Verhältniss der Leibeigenschaft; — eine mildere Art der Unfreiheit, welche noch lange hinein in's Christenthum bestanden hat, weil sie die Persönlichkeit nicht so unmittelbar aufhob, wie die Sklaverei es that. Jene scheint Montesquieu im Auge gehabt zu haben, wenn er die Sklaverei rechtfertigt, im Falle der Schwächere sich zu seinem Schutze in die Gewalt eines Mächtigern begeben hat. Es ist das Clientel- und Vasallen-Verhältniss. Der Leibeigene war Verwalter eines Stück Landes, welches einen Theil eines grössern Landguts ausmachte. Und mit dem Erwerb dieses Guts erwarb der Eigenthümer auch das Recht, dessen Bewohner zu gewissen Diensten zu gebrauchen, welche Frohndienste hiessen. Sie bildeten nicht den ganzen Umfang der Arbeitskraft des Leibeigenen, Hörigen, und der ähnlichen Formen, unter welchen diese mehr dingliche Sklaverei auftrat. Ein solcher Höriger durfte sich auch seinen Acker bebauen. Aber er war *glebæ adscriptus*, konnte das Land nicht ohne Einwilligung des Herrn verlassen. Persönliche Freiheit und Sklaverei waren vermischt, weil der Hörige nur in einem Theile seiner Arbeitskraft abhängig war. In allen solchen Fällen ist die Freiheit der Person nicht vollständig anerkannt. Hierher gehört auch vor Allem der Indische Kastenunterschied. Ein geborner Brahmine muss Priester sein. Krieger, Ackerbauer und Handwerker war man in Indien ebenso durch die Geburt. Und finden wir diess nicht im ganzen Mittel-

alter noch? Der Adel war Krieger, der Städter Gewerbetreibender, der Bauer Ackersmann von Vater auf Sohn; und nur der Priesterstand ergänzte sich aus den übrigen Ständen. Auch die Platonische Republik erkennt die Freiheit der Arbeit nicht an. Der Zunftzwang des Mittelalters endlich erlaubte nur einer bestimmten Anzahl von Personen, diess Gewerbe zu treiben, die anderen durften es nicht. So wenig aber Jemand von einem Arbeitszweige ausgeschlossen werden darf, so wenig darf er zu einem Stande, wenn auch nur auf wenige Jahre, gezwungen werden. Die Wahl des Standes muss durchaus frei sein. Die Kriegspflichtigkeit entspricht also noch nicht der vollendeten Freiheit der Arbeit. Als ich in Cambridge einmal einem Universitätsmitgliede gegenüber unsere akademische Freiheit pries, erwiederte er mir: „Eine Freiheit hat aber der Englische Studirende vor dem Deutschen voraus, er braucht nicht Soldat zu werden." Auch in America besteht eine solche Verpflichtung im Allgemeinen nicht. Wenn ein Krieg ausbricht, finden sich meist Freiwillige genug. Oder aber der Krieg ist unvolksthümlich; und dann muss er nicht geführt werden. Wenn wir die Wirkungen der Soldatenherrschaft in Europa sehen, wird es uns klar, wie mit der Kriegspflichtigkeit der Begriff der persönlichen Freiheit in vielfaches Gedränge geräth; und ebenso wenig kann die staatliche Freiheit damit bestehen. Es kann zugegeben werden, dass, bei dem jetzigen Zustande der Europäischen Verhältnisse, der bewaffnete Friede noch nothwendig sei; das rechtfertigt aber nicht diese Unfreiheit vor dem Richterstuhle der Vernunft.

An die vollständige Freiheit des Arbeiters, d. h. sein Recht, zu keiner bestimmten Arbeit gezwungen werden zu können, sehen wir nun sein Recht auf Arbeit sich anreihen: ein Recht, welches die Verfasser des Grundgesetzes vom 4. November 1848 in den Französischen Freistaat einzuführen sich scheuten, indem sie die Einschränkung machten, dass die Pflicht des Staats, Arbeit zu geben, ihn nur so weit binden könne, als seine Kräfte reichen; was sich eigentlich von selbst versteht, denn *ultra posse nemo obligatur*. Dagegen ist das Recht auf Arbeit im Preussischen Landrecht mit dürren Worten anerkannt, — sogar (Th. II. Tit. 19. §. 1 ff.) auf eine den Kräften und Fähigkeiten gemässe Arbeit. Doch soll der Staat nur zuletzt eintreten, wenn Familie, Verein, Gemeinde nicht ausreichen, auch der Träge und Bettler zur Arbeit gezwungen werden dürfen. Es ist sehr richtig, dass dem Recht auf Arbeit

auch die Pflicht dazu entspreche. Doch darf das Recht nicht auf eine bestimmte Arbeit ausgedehnt werden, weil es sonst in Widerspruch zu der vorhin erwähnten Freiheit der Arbeit stände. Denn wenn kein Mensch das Recht hat, eine bestimmte Arbeit von mir zu verlangen: so kann ich ebenso wenig fordern, dass man mir eine bestimmte Arbeit übertrage. In der That wäre auf diese Weise das Recht der Einen auf Arbeit eine Unfreiheit der Andern. Wer sollte weichen, wenn nicht so viel Arbeit der Art verlangt wird? Auch hier muss also die grösste Freiheit herrschen. Jeder muss seine Thätigkeit unumschränkt ausüben können, wo und wie er will, wenn er nur nicht die Freiheit eines Andern verletzt. Der Stand oder die Art der Arbeit muss vollkommen frei gewählt werden dürfen; die Wahl ist aber beschränkt durch die vorhandene Arbeit. Ist kein Platz mehr für die Ausübung dieser Thätigkeit an diesem Orte, so übt der Arbeiter sie anderswo, oder er ergreift eine andere Art der Arbeit. So lange die Erde noch nicht vollständig bewohnt und übervölkert ist, ist das Recht auf Arbeit ungeschmälert vorhanden. Es ist aber lediglich das Recht, sich Arbeit überhaupt zu suchen, keineswegs ein Recht auf das Wo und Wie der Arbeit. Hierin liegt das Auswanderungsrecht begründet: dahin zu gehen, wo ich Arbeit zu finden hoffe. Indem das Preussische Landrecht sogar eine den Fähigkeiten angemessene Arbeit verspricht, so scheint es zu weit in seinen Verheissungen zu gehen. Man muss sich Fähigkeiten machen, sie für die Arbeit, die gerade da ist, wecken; das geschieht in America sehr häufig, indem man z. B. oft den Stand wechselt, und jeder Zeit nöthigenfalls nach dem Spaten greifen kann.

γ. Das Recht auf Dasein.

In dem Recht auf Arbeit liegt das Recht auf Dasein. Denn ich bin nur die Reihe meiner Thätigkeiten, und durch meine Arbeit erhalte ich mich als Sinnenwesen. Die Arbeit muss mir also hinlänglichen Genuss verschaffen, um leben zu können. Ich habe also das Recht, überall auch im engern Vaterlande hinzugehen, wo ich am Besten arbeiten und am Sichersten mein Dasein fristen kann. So wird unter den Grundrechten in den neuern Verfassungs-Urkunden mit Recht aufgeführt: das Umzugsrecht, die Freizügigkeit; also das Recht, seinen Wohnsitz zu ändern, und ungestört in dem zu bleiben, wo ich will, — d. h. seine Heimat frei zu wählen. Mithin dürfen keine Ausweisungen Statt finden, es

sei denn durch Urtheil und Recht, — nicht aber aus höhern staatlichen (d. h. polizeilichen) Rücksichten.

Dieses Recht auf Dasein, in seine höchste Spitze zusammengefasst, ist das Recht zu leben: die Persönlichkeit nicht als freie Thätigkeitsäusserung in der ganzen Breite ihres Umfangs, nicht theilweise, wie in der Arbeit, sondern als das ungetheilte Dasein selbst im Punkte der Gegenwart. Als ein Französischer Schriftsteller seine Spottgedichte auf Richelieu, für die er in die Bastille gesetzt wurde, gegen den Cardinal damit entschuldigte, dass er sagte: *Monseigneur, il me faut vivre*, antwortete dieser: *Je n'en vois pas la nécessité.* Das ist eine grausame Antwort, welche die Freiheit im höchsten Grade verletzt. Dieses Recht zu leben, als der Inbegriff aller Rechte, als die Rückkehr aller Gestalten der Rechtsfähigkeit in deren einfaches Wesen, ist der allgemeinste Ausdruck für das Recht, eine Person zu sein. Um dieses Recht zu bewahren, ist es sogar erlaubt, das besondere Recht eines Andern zu verletzen; und solchen Widerstreit der Rechte nennt die Rechtswissenschaft das Nothrecht. Wenn einer in einer Hungersnoth in Gefahr geräth, zu verhungern, so hat er das Recht, Esswaare zu stehlen, um sein Leben zu retten; — der sogenannte Nothdiebstahl. Es darf freilich nicht Vorsorge für die Zukunft sein, denn dann ist das Leben noch nicht in Gefahr; nur die Nothdurft des Augenblicks rechtfertigt solche That. Ja, wenn mein Leben durch einen Anderen in Gefahr gesetzt ist, so kann ich selbst sein Leben angreifen, um mich zu retten: die Nothwehr, während der Angreifende sein Recht zu leben dadurch verscherzt hat. Ferner fliesst aus dem Nothrecht das *beneficium competentiæ:* dass einem Schuldner Handwerkzeuge, Ackergeräthe, Kleider, überhaupt von seinem Vermögen, d. h. vom Eigenthum seiner Gläubiger, so viel gelassen werde, um sich sogar standesmässig ernähren zu können; der Augenblick des Lebens wird wieder auf die Dauer des Lebens ausgedehnt. In dem Recht, zu leben, liegt endlich das Recht auf Verpflegung, wenn ich nicht mehr arbeiten kann; — die gegenseitige Versicherung, die aber durch freie Übereinkunft in Alterverpflegungskassen und dergleichen vermittelt sein muss.

b. Die Sache.

Nachdem wir die Person sowohl in ihrem nackten Sein, als in den mannigfaltigen Seiten ihres eigenen Daseins für heilig

und unverletzlich ausgesprochen haben, fragt es sich nun, wie sie sich in ihrem äusserlichen Dasein verhält. Wir sahen, sie war nur eine Möglichkeit, Fähigkeit, also als solche, abgesehen von ihrem Inhalt, das Leerste. Den äusseren Inhalt der Personen nennen wir nun die Sache. Eine Sache ist immer nur Object, nie Subject von Rechten, gerade wie eine Person (was in der Sklaverei geschieht) nie Object sein darf. Es ist daher ein Irrthum Mackeldey's (Lehrbuch des heutigen Römischen Rechts, §. 332), wenn er bei einer dinglichen Servitut das *prædium dominans*, ebenso wenn er eine *hereditas jacens*, welche freilich noch Vermögen dazu erwirbt, zu Rechts-Subjecten macht. Das Rechts-Subject ist im ersten Falle der jedesmalige Besitzer des Grundstücks, im zweiten der künftige Erbe, dessen Recht bis zum Tode des Erblassers zurückgerechnet wird, indem er durch die Antretung der Erbschaft die erforderliche Freiwilligkeit für die Vergangenheit, wie wir (S. 107) sahen, ergänzt.

Wenn nun die Person wechselsweise das Höchste und das Niedrigste ist (S. 143), so begegnet diess auch der Sache. Insofern die Sache, worin die Person frei ist, dieser den Inhalt verleiht, ist die Sache das Hohe; denn sie ist erst das wahre Dasein der Freiheit. Es kommt also, sagt man, auf die Sache an, nicht auf das Ansehen der Person. Insofern aber in der Sache nur die Person und ihre Freiheit das Geltende ist, so ist auch die Sache wiederum das Niedrigste; denn sie ist das Dienende. Die Sache ist die Gegenständlichkeit der Freiheit, in dem Sinne des äusserlichen Daseins. Das ist die Natur. Die Natur ist rechtlos gegen den Geist, und dieser hat als freie Person das Recht, sich die Natur zu unterwerfen, und ihr einen höheren, geistigen Inhalt zu geben. Da die Person nur in einer Sache frei, d. h. gegenständlich ist, so kommt in der Idee des Rechts zur Person die Sache als die zweite ihm zu seiner Verwirklichung nothwendige Seite hinzu. Es fragt sich nun, was die wahre Eintheilung der Sachen ist. In dieser Rücksicht kommt es nur darauf an, wie eine jede als Gegenstand und Vertreterinn des Rechts, sich zum Subject desselben verhält, nicht aber was für ein Verhältniss zum Triebe sie hat. Insofern sie dem Bedürfnisse dient, ist sie Haus, Garten u. s. w.: Sache aber, als dieser reine Begriff der Wirklichkeit der Freiheit. Inwiefern wir die bei den Rechtslehrern gewöhnliche Eintheilung der Sachen in Haupt- und Nebensachen, bewegliche und unbewegliche, einzelne und allgemeine, fungible und nicht fungible Sachen u. s. w. gebrauchen können, wird sich später zeigen.

α. Die äussere Person.

Der unmittelbare Übergang der Person zur Sache ist der lebendige Leib der Person. Als einzelne sinnliche Person, hat sie ein natürliches Dasein an ihr selbst, durch das sie sich, als durch ein verbindendes Mittelglied, zur Aussenwelt verhält. In dieser Sache ist die Person nun unmittelbar und nothwendig gegenwärtig. Der natürliche Leib des Menschen ist so unmittelbar der Vertreter seiner Person, dass diese Äusserlichkeit gerade mit dem Ausdruck Persönlichkeit bezeichnet wird; wie wenn man von Jemanden sagt, dass man ihn persönlich kenne. Weil in dieser Sache die Person schlechthin gegenwärtig ist, so muss der Leib der Person auch von einem Jeden als ihr Dasein anerkannt werden. Wegen dieser unmittelbaren Einheit von Person und Sache ist hier der Gegenstand des Rechts, die äussere Person, vom Subjecte des Rechts gar nicht geschieden, wie im Selbstbewusstsein der theoretischen Erkenntniss das Ich als Subject dem Ich als Gegenstand gleich ist. Eine meiner Person angethane Gewalt ist also unmittelbar eine mir angethane. Das Grundrecht, was wir hier aufzustellen haben, heisst schlechtweg die persönliche Freiheit, der Niemand beraubt werden darf. Die Englische *Habeas-Corpus*-Acte gewährleistet dieses Recht dem freien Britten; und nur auf richterlichen Befehl darf die Verhaftung geschehen. Die Form ist die, dass eine dritte Person die richterliche Gewalt mit den Worten: *Habeas corpus* u. s. w. auffordert, den in Gefahr der Freiheitsberaubung Gerathenen zu schützen. Sogar da, wo der Richter selbst einen Verdächtigen verhaften lässt, kann dieser sich oft bei freien Völkern, wie Römer und Engländer, durch Sicherheitsstellung, Bürgschaft u. s. w. seine persönliche Freiheit bis zum Gerichtstage erkaufen. Weil jede Person einen Leib besitzt, so ist ein Jeder, auch der armseligste Bettler, Inhaber von Rechten, und zwar von angeborenen, unentreissbaren. Kurz, diess Recht auf persönliche Freiheit ist ein Urrecht, ein Naturrecht. Und dieses Dasein der Freiheit ist das wichtigste, weil es, wie das Leben, die Bedingung aller übrigen Rechte ist. Wenn daher der Bettler auch schlechthin nichts Anderes besitzt, so kann er immer noch stolz mit Bias ausrufen: *Omnia mea mecum porto.*

β. Die eigentliche Sache.

Die von der Person, als solcher, verschiedene Gegenständlichkeit der Freiheit nennen wir nun Sache im eigentlichen Sinne,

die entweder der natürlichen Welt als solcher, oder dem Geisterreich, dem Reich der Freiheit selbst angehört, oder eine Verknüpfung dieser beiden Seiten ist.

a. Die rein äusserliche Sache ist die Umgebung des Menschen, das an und für sich Rechtlose, worin er seinen Willen legen kann. Diese Sache ist so nicht unmittelbares Dasein seiner Freiheit, sondern wird erst durch eine besondere Willensthätigkeit der Person dazu gemacht; was beim Leibe nicht nöthig war. Die unbewegliche Sache erscheint als die Haupt- und allgemeine Sache, an und in der die besondere als Nebensache sich befindet. In der unbeweglichen Sache lebt der Mensch, gleichsam als in einer Fortsetzung seines Leibes. Sie darf ebenso wenig betreten werden, als der Person Gewalt geschehen darf. Daraus fliesst das Grundrecht der Unverletzlichkeit des Wohnsitzes: das Hausrecht, wonach ich jeden aus meiner Wohnung hinausweisen kann; das Verbot der Haussuchung ohne richterliche Anordnung. Bei der beweglichen Sache versteht es sich von selbst, dass ich sie in meiner Gewalt haben muss, wenn meine Person darin anerkannt sein soll. Eine solche einzelne bewegliche Sache kann wieder die Form der Allgemeinheit erhalten, und als solche Gegenstand des Rechts sein. Das ist die fungible Sache im Gegensatz zur nichtfungiblen, z. B. ein Scheffel Korn und dergleichen. Die fungible Sache behält hierbei immer noch den Charakter einer besondern, für diesen Trieb nutzbaren. Dieser Charakter der Besonderheit ist im Gelde verschwunden, welches, obgleich fungibel, doch nur den Charakter der allgemeinen Brauchbarkeit an sich trägt. Geld ist die allgemeinste unter den rein äusserlichen Sachen.

b. Fassen wir dagegen die allgemeine Möglichkeit, an und in der Sachen sind, und aus welcher sie hervorgehen können, wie Früchte aus einem Acker, als die innerliche Umgebung der Person, so haben wir geistige Fähigkeiten und Geschicklichkeiten, Künste, Wissenschaften u. s. w. Sie sind auch gegenständliche Weisen der Freiheit, also Bestandstücke meines Besitzes: aber allerdings der Person insofern nicht äusserlich, als sie mit ihr auf demselben Boden der Geisterwelt stehen; jedoch auch wiederum insofern äusserlich, als sie dem Menschen von Aussen durch Unterricht und Gewohnheit beigebracht werden, und äussere Modificationen des Leibes voraussetzen. Es sind geistige Sachen, in welche die Person ebenso das Dasein ihrer Freiheit legen kann, wie in die äusseren, und zwar noch obenein mit dem Vortheil,

dass das Dasein der Freiheit Einer Person in einer äusserlichen Sache das Dasein einer andern Person daraus ausschliesst, während bei geistigen Sachen, wie diess schon aus der Vergleichung mit dem Wissenstriebe erhellen muss, das Sich-Hineinlegen Einer Person in diese Sache vielmehr das Dasein der Freiheit aller andern darin fördert. Je mehr Menschen sich in einer Kunst Geschicklichkeit erworben haben, desto leichter können die anderen um so gründlichere Geschicklichkeiten darin erwerben. Die allgemeine Sache, Kunst, Wissenschaft, wird also durch Aneignung zur Geschicklichkeit des Einzelnen. Und hier tritt der höhere Sinn der Sache recht klar in's Bewusstsein. Erst durch solche Aneignung wird die Person Etwas. Eine solche Sache hat denn auch den Vortheil, viel unentreissbarer, als eine äusserliche zu sein. Dergleichen Geschicklichkeiten sind aber freilich selbst noch keine wirklichen Sachen, bevor sie sich nicht in einem Werke geäussert haben.

c. Ein solches menschliches Werk, sei es Kunstwerk, Handwerk, Erzeugniss der Wissenschaft, ist also die dritte Art der eigentlichen Sache, die Einheit der natürlichen und der geistigen Sache, und heisst im Allgemeinen bei den Rechtslehrern eine Leistung. In ihr ist der Gegensatz von Person und Sache schon in der Auflösung begriffen. Das Werk ist die Person selbst, als eine von der Persönlichkeit abgelöste und selbstständige Sache. In diesen Sachen, da ihr ganzer Umfang die Person selber ist, vollendet sich diese also auch erst selbst. Indem ich jede meiner Handlungen als eine mir gehörige Sache behandeln kann, so bin ich zwar, wie in meinem Leibe, wieder unmittelbar in dieser Sache gegenwärtig: doch ist dieselbe für mich nichts Unmittelbares mehr, sondern Etwas, das erst dadurch zu einer Sache wird, dass ich meine Person darin lege. Und da diese erzeugte Sache zugleich eine äusserliche ist, so sind hier organische Sache und äusserliche Sache Eins geworden.

γ. Die sittliche Sache.

Wenn nun nicht Eine oder auch mehrere Personen bloss äusserliche Sachen hervorbringen, sondern ihre gemeinsamen Kräfte in einen Verein verknüpfen, um einen bleibenden Freiheits-Zweck durchzuführen: so ist diess geistige Band, welches die Personen verbindet, eine sittliche Sache. Als die Vereinigung und Verbindung mehrerer lebenden Personen bleibt diess Verhältniss zwar

auch eine äusserliche Sache; die Freiheit ist in der Aussenwelt da. Ebenso sind die Personen aber auch in ihrer Gesinnung frei: sie leben Eine für die andere, nicht mit einer vereinzelten Leistung, sondern in einer ganzen Reihe von Leistungen, oder auch mit ihrer ganzen Person; und ihre Gesinnung ist ein Ausdruck der Freiheit Aller. Das ist die rechtliche Sache auf den Standpunkt der Brüderlichkeit erhoben, wo der Verein der Personen selbst das Dasein der Freiheit bildet; die *universitates*, wie wir sie (S. 142) nannten. Solche Inbegriffe von Personen als sittliche Verhältnisse sind Familie, Stand, Gemeinde, Staat u. s. w. Person und Sache aber nicht bloss geistig, sondern auch äusserlich mit einander verknüpft, bilden nun den Besitz, die dritte Seite in der Idee des Rechts.

c. Der Besitz.

Erst in der Berührung der beiden zuletzt betrachteten Seiten des Rechts, der Person und der Sache, ist das Recht verwirklicht. Erst mit dem Besitze beginnt daher das Recht; und der Trieb nach Besitz, zunächst nur eine Thatsache der Seelenlehre, — nämlich der nach dem Mittel, meine Lust zu befriedigen, wie wir (S. 97) sahen, — wird von dem Augenblicke an Recht, wo es sich zeigt, dass nicht bloss die Begierde des Einzelnen, sondern seine freie Persönlichkeit sich in der Sache gegenständlich macht. Da der Besitz auf diese Weise nicht bloss die körperliche Berührung von Person und Sache, sondern vornehmlich das Durchdrungensein der Sache vom Willen ist, so haben die Römischen Rechtslehrer mit Recht den Satz aufgestellt: *Adipiscimur possessionem corpore et animo* (l. 3, §. 1. D. XLI, 2).

α. Der Besitz des Leibes.

Derjenige Gegenstand, welcher im unmittelbaren Besitze meiner Person ist, ist mein Leib, da er ja eben die Sache ist, mit welcher meine Person, als Ein und dasselbige, von Natur zusammenfällt. Er ist also die natürliche, die durch die Geburt selbst gesetzte Einheit der beiden ersten angegebenen Seiten des wirklichen Rechts. Weil die Anderen im fremden Leibe die gegenständliche Einheit von Person und Sache, von Besitzendem und Besessenem anerkennen müssen, so ist für sie mein Leib nothwendig das unmittelbarste Dasein meiner Freiheit. Für mich selbst erscheint er aber nur insofern als das Dasein meiner Freiheit, als

ich ihn durch meine Thätigkeit in Besitz nehme. Die Worte Fausts:

Was Du ererbt von Deinen Vätern hast,
Gebrauch' es, um es zu besitzen,

wiewohl ganz allgemein von jedem Besitzthum ausgesprochen, gelten doch besonders von dem Besitze des Leibes. Ohne diese Besitznahme erscheint mein Leib eben als etwas mir Fremdes. Die Frage im Schiller'schen Distichon enthält also schon in sich selbst die Antwort:

Jahrelang schon bedien' ich mich meiner Nase zum Riechen.
Hab' ich denn aber an sie auch ein erweisliches Recht?

Der Besitz-Titel liegt hier gerade im Gebrauche, während bei äusserlichen Sachen der Gebrauch noch nicht genügt; denn sie können schon in fremdem Besitze sein, was bei meinem Leibe nie der Fall sein darf.

β. Der Besitz der äussern Sachen.

Wenn sich beim Besitze meines Leibes die körperliche Seite des Besitzes von selbst versteht, und für die Anderen genügt, nur für den Besitzer auch noch der Wille *(animus)* dazu gefordert wird, so muss beim Erwerbe der äusserlichen Sachen immer nach beiden Erfordernissen geforscht werden. Man nennt denjenigen nicht einen Besitzer, der nur in körperlicher Berührung zur Sache steht, also nur *corpore*, nicht *animo* besitzt. In diesem Falle befindet sich der blosse Inhaber einer Sache *(detentor)*. So will z. B. im Aufbewahrungsvertrage *(depositum)* der Depositar gar nicht das Dasein seiner Freiheit in dieser Sache, sondern vielmehr das Dasein der Freiheit eines Andern, nämlich des Deponirenden. Wer ferner eine Sache inne hat, bloss um vermittelst derselben seine Triebe zu befriedigen, besitzt nur *corpore*, nicht *animo*. Er ist daher nur mit seiner Willkür, nicht mit seiner Freiheit in der Sache; und die Befriedigung der Begierde, nicht der vernünftige Wille, ist das Interesse seines Verhältnisses zur Sache. In diesem Sinne einer bloss körperlichen Detention besitzt auch der Dieb; er setzt sich mit List oder Gewalt in den Besitz einer Sache, um durch sie seine Bedürfnisse zu befriedigen. Insofern ist der Besitz kein Recht, sondern eine blosse Thatsache. Das beweisen die Thiere auf's Augenscheinlichste; sie üben alle Thätigkeiten eines körperlichen Besitzes aus, selbst den *animus*. Der Wolf nimmt mit Begierde das Lamm in seine Tatzen und unterwirft es seiner körperlichen Gewalt. Der Besitz des Wolfes ist aber kein Recht,

da ja Thiere, wie wir im Anfang bemerkten (S. 3), überhaupt keine Rechte haben. Und weiter erstreckt sich eigentlich auch die Absicht des Diebes nicht, er will seinen Besitz gar nicht als ein von Allen anerkanntes Dasein seiner Freiheit geltend machen: wenigstens nicht vorerst; denn dadurch würde er ja eben entdeckt. In dem Streite über die Natur des Besitzes, der sich zwischen Savigny und Gans erhoben hatte, scheint also Savigny zunächst Recht zu haben, indem er seinem Gegner gegenüber behauptete, der Besitz sei eine Thatsache, kein Recht.

Nun kann Savigny aber hinterher nicht leugnen, dass der Besitzer, auch wenn er nicht der Eigenthümer, doch in seinem Besitze geschützt wird. Was gar nicht möglich wäre, wenn der Besitz nicht ein Recht wäre. Wenn nämlich ein Besitzer durch einen Anderen seines Besitzes verlustig gegangen aus drei Gründen: *vi*, *clam* oder *precario*, d. h. durch Gewalt, durch Diebstahl oder bittweise, so kann er beim Richter klagen, und verlangen, in seinen Besitz wieder eingesetzt zu werden. Selbst wenn der Eigenthümer ihn seines Besitzes entsetzt hat, und der Andere beim Richter auf Rückgabe der Sache klagt, so wird durch ein sogenanntes *interdictum possessorium* die Vorfrage wegen des Besitzes zuerst entschieden, bevor in der Hauptsache, der Eigenthumsfrage, erkannt wird. Diess ist wichtig für die Beweislast. Denn der Nichtbesitzer muss sein Eigenthum beweisen, der Besitzer braucht es nicht. Daher die Rechtssätze: *Beati possidentes*, und *Possidenti nulla probatio*. Der Besitzer wird für den Eigenthümer angesehen, bis das Gegentheil erwiesen ist. Wie wäre diess aber möglich, wenn der Besitz kein Recht wäre? Savigny sagt nun hier, der blosse Besitz ist und bleibt eine reine Thatsache; aber das der Person angethane Unrecht, durch *vi*, *clam* und *precario*, giebt dem Besitzer das Recht, dieses Unrecht vor dem Richter zu verfolgen. Gans folgert sehr gut daraus, dass jeder Besitzer sich dann höflich bei dem Störer seines Besitzes zu bedanken hätte, denselben gestört zu haben, weil durch diess angethane Unrecht der Besitz ein Recht geworden, was er vorher nicht war. Ferner bemerkt Gans, dass die drei genannten Fälle die einzigen sind, wie man einem einen Besitz aus den Händen spielen kann: nämlich entweder gutwillig, oder heimlich oder durch offene Gewalt. Savigny hätte also sagen müssen: jede Entziehung des Besitzes macht den Besitz zum Recht. Was allgemein eine *petitio principii* ist, da ein Unrecht erst entstehen kann, wenn vorher schon ein Recht — hier des Besitzes — da

war. Endlich aber könnte doch höchstens die Gewalt ein unmittelbar der Person, nicht der Sache angethanes Unrecht sein, wenn man einmal diesen Unterschied machen will. Übrigens aber ist jedes Unrecht ein der Person vermittelst der Sache angethanes Unrecht.

Da die Lehre eines erst hinterher durch das Unrecht eintretenden Rechts ganz unhaltbar ist, so muss aus den Gründen der Philosophie die Sache auf folgende Weise entschieden werden. Es ist allerdings richtig, dass der thierische Besitz nur eine Thatsache, nicht ein Recht ist. Bei jedem Menschen aber, der nicht auf der Stufe des Thiers steht, wird der Besitz allerdings ein Recht. Denn mit dem körperlichen Besitz ist eben immer das Streben verbunden, seiner Person in der Sache Dasein zu verschaffen. Nur im Kind und im Verrückten, insofern sie keine andere Absicht haben können, als ihre Triebe durch den Besitz zu befriedigen, bleibt der Besitz eine blosse Thatsache. Mit dem Vorhandensein der Vernünftigkeit wird der Besitz aber sogleich ein Recht. Selbst der Dieb hat auf diese Weise Rechte des Besitzes, wenn er nur nicht *fur manifestus* ist. Denn so lange die Sache noch im Angesicht des Bestohlenen ist, hat dieser noch die Gewalt über die Sache, damit aber die reale Möglichkeit, ihrer habhaft zu werden, noch nicht verloren, — und somit der Dieb noch gar keinen Besitz erworben. Ist jedoch die Sache einmal vom Diebe geborgen, hat der Richter nicht gerechten Verdacht, um sie vorläufig in Beschlag zu nehmen, was freilich der häufigere Fall sein wird, so kann selbst der Dieb durch ein *interdictum possessorium* seinen gestörten Besitz schützen lassen. Denn auch der Dieb besitzt *corpore et animo*, weil er zwar anfänglich nicht mit dem Dasein seiner Freiheit an's Tageslicht hervortreten, aber doch im Geheimen seine Freiheit stets darin geltend machen will. Und diess Verhältniss tritt bei jedem unredlichen Besitzer *(malæ fidei possessor)* ein, möge er nun durch Betrug oder durch was es sei zum Besitze gekommen sein. Der redliche Besitzer *(bonæ fidei possessor)*, der sogar Eigenthümer zu sein glaubt, will ganz offenkundig das Dasein seiner Freiheit in diese Sache legen. Dieser Wille muss indessen in allen Besitzern anerkannt werden. Denn es ist der auch ganz abgesehen von der Befriedigung der Triebe darin vorhandene *animus sibi habendi*. Diess macht den Besitz zum Recht; und so wird auch der Depositar kraft des *animus sibi habendi* des Deponirenden sich im Besitz des ihm anvertrauten Gutes erhalten dürfen.

Die Frage ist hiernach bei jedem einzelnen Besitze nur die, wie stark sein Recht, und ob das schwächere Recht nicht dem stärkern weichen müsse. Und das haben wir denn allerdings zu bejahen. Jeder Besitzer, welches auch der Ursprung seines Besitzes sei, ist gegen jeden Nichtbesitzer im Rechte, und kann verlangen, in seinem Besitze nicht gestört zu werden. Die Pandekten sagen daher (l. 1. §. 9, l. 2. D. XLIII, 17) sehr gut: *Qualiscunque possessor hoc ipso, quod possessor est, plus juris habet, quam ille, qui non possidet.* Der unredliche Besitzer muss aber dem redlichen, und beide dem Eigenthümer weichen, weil dieser das allgemein anerkannte Dasein der Freiheit in der Sache hat. Doch versteht es sich, wie gesagt, von selbst, dass in der Vorfrage selbst der nicht besitzende Eigenthümer dem besitzenden Nicht-Eigenthümer den Besitz überlassen muss, bis das Eigenthum bewiesen ist. Der Besitz ist also vermuthetes, beginnendes Eigenthum, das durch die anerkennende Zustimmung aller Andern in volles Eigenthum verwandelt wird.

γ. Das Zueignungsrecht.

Besitz und Eigenthum fallen also nur insofern auseinander, als die Sache, welche Jemand in Besitz nimmt, schon das Dasein der Freiheit eines Andern ist. Dann hat der, welcher zuerst das Dasein seiner Freiheit in die Sache legte, das Vorrecht. Als der Herr über die Natur, hat der Geist also das unbedingte Recht, seinen Willen unmittelbar in jede herrenlose Sache zu legen. Das ist das Zueignungsrecht aller Personen auf alle herrenlose Sachen. Hat aber schon eine andere Person das Dasein ihrer Freiheit in diese Sache gelegt, so ist diese Sache nicht mehr eine blosse Sache, sondern, als Dasein der Person, ein zu achtender Wille, in dem ein Jeder die allgemeine Freiheit, also auch seine eigene, anzuerkennen hat. Daher der Rechtsgrundsatz: *Res nullius prius occupanti fit.* Mit ihm haben wir den Rechtsbegriff in seinen allgemeinen Grundzügen erschöpft, und geben nun viertens in unserer Einleitung noch eine allgemeine Übersicht unseres ganzen Stoffs, bevor wir an's Einzelne gehen.

IV. Eintheilung der Rechtsphilosophie.

Die Methode unseres Fortschritts besteht darin, dass wir den Keim des Rechtsbegriffs, den wir nunmehr gefunden haben, sich immer mehr entfalten lassen. Unsere Methode ist also entwickelnd,

erzeugend. Das Gebäude des Rechts werden wir vor unsern Augen entstehen sehen, indem der Keim sich als ein Mangelhaftes erweist, durch verneinende Dialektik aufgelöst wird, aber in dieser Verneinung eben das Setzen einer höhern Gestalt des Rechtsbegriffs ist. So ist die Dialektik die innere Fortbewegung des Inhalts, nicht ein äusserliches Anreihen der Stufen desselben. Die Dialektik, als die vernünftige Betrachtung des Inhalts, ist die eigne Seele desselben, die lebendig ihre Zweige und Früchte hervortreibt. Die Wissenschaft hat nur diese eigene Arbeit der Vernunft zum Bewusstsein zu bringen. Jede Stufe ist eine Gestaltung des Rechts, die ganze Idee des Rechts in dieser Form ausgeprägt; die letzte Form ist die höchste Gestalt, in welcher der Begriff des Rechts seine vollkommenste Wirklichkeit erreicht hat. Hier ist jedoch zu bemerken, dass das, was wir als das Letzte, d. h. Höchste, in der Wissenschaft betrachten, nicht nothwendig das Letzte in der Wirklichkeit ist. Im Gegentheil. Die früheren Gestalten in der wissenschaftlichen Erörterung sind oft solche, die gar nicht für sich bestehen können, sondern, um dazusein, der Voraussetzung einer höhern Gestalt bedürfen, welche also in der Zeit vorhergehen muss, ehe die niedere Gestalt in ihrer Vereinzelung auftreten kann. Wir fangen darum nicht mit dem Höchsten an, weil wir es als Ergebniss, als Bewiesenes haben wollen. Wenn wir nun diese Stufenfolge jetzt angeben, so kann diess nur eine unbewiesene Aufzählung sein, die sich erst durch den Lauf der Untersuchung selbst bewähren muss. Wir bemerken also vorläufig, dass wir zunächst das Einzelrecht, zweitens das gesellschaftliche Recht, drittens die allgemeine Rechtsgeschichte zu betrachten haben. Die Freiheit der Person, als des einzelnen Geistes, erhebt sich zweitens zur Brüderlichkeit, als der Freiheit des besondern Geistes in der Genossenschaft, von der engsten zur umfassendsten, um endlich durch den Fortschritt der Geschichte die vollkommene Einheit der Freiheit des Einzelnen mit dem allgemeinen Geiste, und so die unbedingte Gleichheit der Personen zu verwirklichen.

Erstes Buch. Das Einzelrecht ist erstens das Dasein der Freiheit in einer äussern sinnlichen Sache, zweitens in den subjectiven Fertigkeiten des Gemüths, drittens in einer aus dem Innersten der Gesinnung herausgeborenen Sache, als einem sittlichen Verhältnisse. So haben wir in drei Abschnitten das strenge, das moralische und das Familien-Recht zu betrachten. Der Fortschritt liegt in der Art und Weise des Daseins der Freiheit, wel-

ches dem in sich eingehüllten Begriffe der Persönlichkeit immer entsprechender wird, bis die Idee der unbedingten Persönlichkeit in den höchsten Sphären erreicht sein wird.

Der erste Abschnitt, die Herrschaft der einzelnen Person über einen einzelnen Naturgegenstand, gestaltet sich in einem ersten Kapitel als eine unmittelbare Beziehung von Person und Sache, wie wir es so eben im Zueignungsrechte sahen. Diese unmittelbare Einheit von Person und Sache ist das Eigenthums-Recht. Aber das Verhältniss bleibt nicht bei dieser Unmittelbarkeit stehen, sondern innerhalb dieses Standpunkts wird sich schon eine Ganzheit ergeben. Die Sachen werden gemeinhin nicht mehr herrenlose Sachen, sondern schon von andern Personen in Besitz genommen sein. Dann kann die Person nicht mehr so ohne Weiteres über eine Sache schalten und walten. Sondern alle durch ursprüngliche Erwerbungsart in Besitz genommenen Sachen werden von Allen als Eigenthumsstücke ihrer ersten Besitzergreifer vollgültig anerkannt; und will ein Eigenthümer nun ein neues Eigenthum erwerben, so kann er diess nur vermittelst des Eigenthümers der begehrten Sache. Die Begierde ist also dem fremden Willen unterworfen, und das ist gegenseitig.

So tritt, schon auf dem Standpunkt des Einzelrechts, die Gesellschaftlichkeit in einem zweiten Kapitel, als der Mittelstufe, auf. Das ist das Vertrags-Recht. Das Eigenthum ist darum die erste Stufe, weil es nur schlechthin den Begriff des freien Willens, der den freien Willen will, ohne weitere Entwickelung darstellt. Dieser Mangel, dass der freie Wille sein Dasein nur in einer Sache hat, ist durch den Vertrag aufgehoben, indem hier das Dasein des freien Willens der Person in der Sache durch einen anderen freien Willen vermittelt wird. Das einmal Gewonnene geht nicht verloren, der Zweck des Vertrags ist immer Eigenthum; dieses ist aber nicht bloss auf allgemein gültige Weise anerkannt, sondern auch in's Besondere durch einen anderen einzelnen Willen gewollt. Zwei einzelne Willen sind in Bezug auf diesen besonderen Punkt in Übereinstimmung; und damit ist Beider Freiheit in der Sache verwirklicht. So ist es nicht mehr bloss die Freiheit, als solche, welche die Freiheit anerkennt; sondern zwei willkürliche Willen wollen die Freiheit. Diese ist also aus ihrem Begriffe zu einem ihr angemessenern Dasein übergegangen. Das Dasein der Freiheit hat einen höheren Boden, nämlich nicht mehr nur in einer äussern Sache, sondern auch in einem andern

Willen, erreicht. Weil aber der Wille, mit dem ein Wille im Vertrage übereinstimmt, die besondere Willkür eines Andern ist: so kann diese auch der Freiheit entgegenstehen, und sie verletzen. Der einzelne Wille ist so nicht mehr bloss auf einen anderen bezogen, sondern, als das allgemeine Wesen der Freiheit ebenso in sich schliessend, ist er als Willkür und Freiheit in sich selbst gebrochen; und dieser Widerspruch weckt die Dialektik, wodurch die Willkür wieder in die allgemeine Freiheit aufgelöst wird.

Das bildet in einem dritten Kapitel, dem Criminal-Recht, das Unrecht und seine Auflösung durch die Wiedervergeltung. Die Befriedigung der Triebe auf Kosten des Rechts schlägt in sich selbst in's Gegentheil um, indem die Verletzung des Rechts von dem Verletzten, als Rächer, auf den Urheber der That zurückfällt. Da die Rache aber, von der Willkür der sich selbst überlassenen Person ausgeübt, also wie Recht, ebenso Befriedigung des Triebes ist: so stellt sie, in ihrer steten Wiederholung vom Verletzten gegen den Verletzer und umgekehrt, zwar das Recht in der äussern Sache nicht her, kommt aber als Rechtsgefühl zu einem innerlichen Dasein der Freiheit.

Der Rechts-Trieb, der in der innern Gesinnung, dem *forum internum*, nicht in der äussern That, die vernünftige Freiheit zur Darstellung bringt, ist nun der zweite Abschnitt des Einzelrechts, die Idee des Guten oder der Standpunkt der Moralität. Hier kommt Alles darauf an, wie ich durch die Fertigkeit und Kraft der Vernunft den Trieb von Innen heraus bestimme, während im strengen Rechte Alles auf das gegenständliche Dasein der Freiheit ankam, und die Befriedigung des Triebes mehr oder weniger gleichgültig blieb. In der Moralität aber handelt es sich hauptsächlich um die innere Güte der That, um diese Fertigkeit des Geistes, die Triebe den Befehlen der Vernunft zu unterwerfen. So können wir die Moral die Entwickelung der subjectiven Freiheit nennen, im Gegensatz zur objectiven Freiheit des strengen Rechts. Das Dasein der Freiheit entspricht darum ihrem Begriffe schon mehr, insofern es selbst ein freies, ein im Boden des Subjects selber wurzelndes geworden ist.

Die wahre Reinigung der Triebe durch die Vernunft bilden nun in einem ersten Kapitel die Tugenden, als das Maass, wodurch der Naturtrieb auf die Bestimmungen der Vernunft und des Guten zurückgeführt wird durch Bändigung des Ungemessenen in ihm.

So erscheint aber in einem zweiten Kapitel der Trieb vielmehr als die Verneinung des Guten: und um dieses zu erreichen, muss er also selbst verneint, oder, insofern die Handlung dadurch inhaltslos würde, zum blossen Mittel des Guten herabgesetzt werden; — die Pflichtenlehre.

Indem es dann aber zweifelhaft bleibt, welcher Trieb verwerflich, welcher ein Mittel des Guten ist: so muss das Gute selbst als der Urtrieb der Vernunft gefasst werden, sich rein aus sich selbst zu bestimmen; — das Gewissen, welches den Gegenstand des dritten Kapitels der Moral ausmacht.

Da der vom Gewissen gebilligte Trieb selbst wieder zur Gegenständlichkeit des guten Endzwecks gelangt, so ist die Freiheit, welche innere Gesinnung der Person bleibt, zugleich wieder Sache geworden, aber sittliche Sache. Dieses sittliche Verhältniss der einzelnen Person, in welchem die Befriedigung aller sinnlichen Triebe zugleich die moralische Gesinnung in sich schliesst, und Beide harmonisch verknüpft sind, ist nun das Familienrecht, der dritte Abschnitt des Einzelrechts.

Der Geschlechtstrieb, zum sittlichen Verhältnisse zweier Personen verschiedenen Geschlechts erhoben, ist die Ehe, welche in einem ersten Kapitel zu betrachten sein wird. Zwei Personen sind Eine, die Gegenständlichkeit ihrer Freiheit aber nur die innere Gesinnung der Liebe.

Im zweiten Kapitel bekommt diese sittliche Gesinnung Dasein, nicht in einer äussern Sache, sondern in einer andern Person, welche der geistige und leibliche Vertreter der Einheit der Eheleute ist; das Kind, welches der elterlichen Gewalt unterworfen ist, eben weil in ihm die Einheit der Personen gegenständlich geworden. Die Familie ist ein reiferer Keim der Gesellschaftlichkeit, als der Vertrag. Unter den Familiengliedern herrscht vollkommene Gütergemeinschaft; die Eltern vertheilen aber den Kindern noch, was diese brauchen, weil dieselben nur an sich vernünftig sind.

Die Heranbildung der Kinder zur bewussten Vernünftigkeit durch Erziehung stellt sich in einem dritten Kapitel als die Auflösung der Familie dar, indem mit der Grossjährigkeit und Selbstständigkeit der Kinder die elterliche Gewalt aufhört, und die Kinder, als Geschwister, aus der Familie treten, um neue Familien zu gründen, die nun, als sittliche Ganze in ihrem Innern, auch in ihrem Verhältnisse zu einander die sittliche Beziehung nicht auf-

geben wollen. Die Familie ist so das Urbild aller weitern Vereine. Diese vielfachen, immer höher steigenden Verbindungen und die Verbindungen solcher Verbindungen bilden dann das gesellschaftliche Recht.

Zweites Buch. Das gesellschaftliche Recht ist erstens das wetteifernde Verhältniss mehrerer Familien in Verfolgung der selbstsüchtigen Interessen ihres Wohls. Zweitens verbinden diese Familien sich zur gemeinschaftlichen Durchführung ihrer Sonder-Interessen in der bürgerlichen Gesellschaft: bis sich drittens deren unterschiedene Vereine in den Bund eines ganzen Volkes zur Erreichung seines allgemeinen Zwecks erheben, — der Staat.

Der erste Abschnitt oder die Lehre vom Wohlstande beginnt mit dem Einzelleben der Familien, die, nach Aussen durch den Familienvater vertreten, sich als selbstständige Rechtspersonen zu einander verhalten, und deren jede nur ihr eigenes Interesse, ihr besonderes Wohl zu verfolgen scheint. Während in der Familie die Vertheilung und Erhaltung aller Güter zur gemeinsamen Befriedigung der Triebe, vom sinnlichsten bis zum geistigsten, von der Ernährung bis zum Wissen, stattfindet, strebt jede Familie nach Aussen hin zu erwerben, und zwar durch Arbeit, wobei, je mehr sie für sich arbeitet, sie desto mehr auch für die Befriedigung der Bedürfnisse der Andern sorgt. Diess wird durch Austausch der Arbeiten der verschiedenen Stände bewirkt.

So sind in einem ersten Kapitel, durch die Volkswirthschaft, Selbstsucht und Geselligkeit ausgeglichen: doch nur bewusstlos und unvollkommen, insofern der Wohlstand der Einzelnen dem blinden Ungefähr überlassen ist, da sowohl die Natur ihre zerstörenden Einflüsse üben, als die selbstständige Persönlichkeit Willkür an die Stelle der Freiheit setzen und so auch Unrecht begehen kann.

Auf diese Weise muss zunächst in einem zweiten Kapitel für den Schutz der Personen und des Eigenthums durch die Rechtspflege gesorgt werden, indem den durch Wahl der Familien zu Richtern eingesetzten Rechtsgelehrten die Entscheidung über den Rechtspunkt und die nöthige Unterstützung gegeben wird, um ihren Aussprüchen die Ausführung zu sichern.

Doch genügt es nicht, das Recht wiederherzustellen, wenn es verletzt ist; sondern da in der Verschränkung der Bedürfnisse Jeder freiwillig für Alle arbeitet, so muss er auch für seine Arbeit sein Dasein gesichert erhalten. Nicht nur wer Eigenthum hat,

muss darin gegen Natur- und Willenszufälligkeiten geschützt werden: sondern es muss durch gemeinsame Vorsorge auch dahin gewirkt werden, dass Jeder durch seine Arbeit Eigenthum erwerbe; — das bildet in einem dritten Kapitel die Lehre vom Vereinsrecht oder das Polizei-Recht. Diese Gewährleistung Aller durch Alle ist das Bewusstwerden der gegenseitigen Unterstützung, welche in der Volkswirthschaft nur unbewusst war. Je nach dem Gegenstande, der jedes Mal bezweckt wird, treten entweder Standesgenossen in der Zunft oder Glieder verschiedener Stände zur Erreichung eines gemeinsamen Zwecks zusammen.

Wie die Familie das Hereinbrechen des gesellschaftlichen Rechts in's Einzelrecht war, so blieb umgekehrt im gesellschaftlichen Recht bisher noch das besondere Wohl jeder Familie Zweck. Um nun diese Einzelinteressen zum allgemeinen Zweck des Volksgeistes zu erheben, stellt sich in der bürgerlichen Gesellschaft, als einem zweiten Abschnitte, eine Mittelstufe ein, in welcher nicht mehr die Familien und die Einzelnen, sondern die Vereine selbst Subject und Verwirklichung des Rechts werden, indem sie vermittelst ihrer Verbindung die ihnen gemeinsamen Zwecke auszuführen suchen.

Ein erstes Kapitel betrachtet die in den einzelnen Bezirken einer grössern Gemeinde sich unter einander verbindenden Vereine, um durch diese Sammlung im Mittelpunkte die verschiedenen Zwecke dieser Vereine besser übersehen und vortheilhafter durchführen zu können.

Die Vereinigung dieser Bezirke ergiebt in einem zweiten Kapitel die Gemeinde, welche, wie der Bezirk, auf das Zusammenwohnen, die Nachbarschaft, gegründet ist, und schon, wenngleich nur im verjüngten Maassstabe, die Gliederung des Staats in der ihrigen abspiegelt.

Der Bund der Städte und Gemeinden bildet dann in einem dritten Kapitel den Kreis. Die Selbstregierung muss hier ebenso herrschen, wie in den übrigen Sphären, aber sie fasst sich in immer höhere Einheiten zusammen. Was der Einzelne nicht vollbringen kann, übernimmt die Familie: was diese nicht, — der Verein: die gemeinsamen Angelegenheiten der Vereine — der Bezirk und die Gemeinde; deren gemeinsame Zwecke führt wiederum der Kreis aus, und so bis zum Staate und der Menschheit. Der Kreis oder die Provinz ist ein durch natürliche Unterschiede des Landes, Himmelsstrichs, der Sitten sich von andern unterscheiden-

des Gemeinwesen, indem das Volk sich in ihnen in seine besonderen Stämme auseinanderlegt.

Die Politik stellt in einem dritten Abschnitte den Geist eines Volkes dar, der, als ein natürlicher, zugleich, in allen ihm untergeordneten Vereinen, von der Familie bis zum Kreise, sich selbst als den allgemeinen Zweck durchsetzt, um sich zuletzt in noch höhern Verbindungen endlich zum Gattungsbegriff der Menschheit zu erheben.

Das erste Kapitel betrachtet den einzelnen Staat für sich, wie er als eine einzelne Person auftritt; und so taucht das Einzelrecht, das Recht der Person, aber als einer allgemeinen, wieder aus den besondern Persönlichkeiten des gesellschaftlichen Lebens hervor. Das innere Staatsrecht ist die Lehre von der vernünftigen Gliederung dieser allgemeinen Person, in ihrer reinen Beziehung auf sich selbst; — die Verfassung.

In einem zweiten Kapitel bricht wieder die Vergesellschaftung dieser einzelnen Personen herein, die, wie sie sich feindlich einander gegenübertreten, ebenso auch sich zu grössern Vereinen verbinden können, welche, wie die Staaten auf Volksthümlichkeit, so auf Gleichheit der Race beruhen; — das Völkerrecht. Alle diese Gruppen, die sich in einem allgemeinen Bunde der Menschheit als das bewusste Ich der Gattung zusammenfassen, sind durch keine äussere Gewalt, sondern lediglich durch die freiwilligen Bande der Sittlichkeit an einander gekettet.

Diese allgemeine geistige Einheit des Menschengeschlechts, die so in allen Einzelnen zum Bewusstsein kommt, können wir in einem dritten Kapitel das Weltbürgerrecht nennen, weil hier von jeder Bestimmtheit des Staats und der Race abgesehen, und das Gesellschaftsrecht auf die höchste Spitze geführt ist, wo alle besonderen Personen und Vereine sich in dem Einen schlechthin allgemeinen Geist zusammenfassen, der eben die vollständige Person, ja die einzige wahre Person, also das Persönlichste, — kurz die ewige Persönlichkeit des Geistes ist, die sich durch alle Völker hindurch im künstlerischen, im religiösen und im wissenschaftlichen Leben der Menschheit, als in der allgemeinen, triumphirenden Kirche, aber freilich nicht jenseits der Einzelnen, sondern in ihnen, darstellt.

Das dritte Buch entwickelt nun in einer allgemeinen Rechtsgeschichte, wie diese Versöhnung des Einzelnen und des Allgemeinen nicht bloss auf dem Boden des allgemeinen Denkens, im

Ideal, im Glauben, als sein blosser Begriff, sondern als das wirkliche Leben der Einzelnen erscheint.

Das Alterthum zeigt in einem ersten Abschnitt, wie in seinen rechtlichen und staatlichen Verhältnissen noch die gänzliche Einheit des Einzelnen mit den allgemeinen Mächten des Lebens vorhanden ist, so dass er sich noch nicht seines Fürsichseins gegen dieselben bewusst wird.

Das erste Kapitel stellt die Einzelnen dar, wie sie im Weltbürgerrechte noch als unfreie aufgehen. Das Recht erscheint so als eine höhere Macht, deren Vertreter eine andere Person ist. Das Recht ist damit im Morgenlande als ein göttliches anzusehen, dem die Einzelnen sich, als einem äusserlich gegebenen, unterworfen wissen. Als die vorherrschenden Rechtsverhältnisse treten daher hier auch diejenigen auf, in welchen die Freiheit des Einzelnen noch fehlt, wie das kirchliche Leben selbst, die Familie, die Kriegsverfassung u. s. w.

Selbst wo es dann im Alterthum, wie bei den Griechen, zur Freiheit des Einzelnen kommt, so ist doch auch in diesem zweiten Kapitel der Einzelne noch von der sittlichen Substanz getragen, und nur innerhalb des allgemeinen Geistes frei. So bildet sich in Griechenland das gesellschaftliche Recht als Staatsrecht aus, und alle übrigen Verhältnisse, auch die eigensten der Einzelnen, wie die Familie, finden sich hier dem Staate untergeordnet. Zum göttlichen Recht des Morgenlands fügt sich in Griechenland das öffentliche Recht hinzu.

Das dritte Kapitel stellt uns endlich in Rom den Sieg des Einzel-Rechts dar, indem die Menschheit zum Bewusstsein davon kommt, dass der Gipfel der Freiheit nur im Einzelnen erreicht ist. Ein solcher Einzelner ist nun eben die blosse Rechtsperson, in der das göttliche und das öffentliche Recht untergegangen sind, so dass allein die besondere Freiheit solcher Personen übrig geblieben ist. Dieser Sieg des Einzel-Rechts erscheint aber als der Standpunkt des Weltbewusstseins, in welchem beim Untergang aller gegenständlichen Sittlichkeit auch nur die besondere Moral Einzelner übrig geblieben, und so in der allgemeinen Sittenverderbniss das Unglück der Welt hereingebrochen ist.

In dem zweiten Abschnitte der allgemeinen Rechtsgeschichte sehen wir dann die entgegengesetzte Bewegung des Rechtsbewusstseins. Die Freiheit des Einzelnen macht den Ausgangspunkt, und strebt, allmälig in die substantielle Sittlichkeit zurückzukehren,

während im Alterthum umgekehrt das Einzel-Recht sich erst aus dem allgemeinen Weltbürgerrecht loswand. Das ist der Standpunkt des Christlich-Europäischen Rechts.

In einem ersten Kapitel hat das Germanische Recht noch in sich selbst den Charakter einer natürlichen Sittlichkeit in Familie, Gau, Staat und Kirche. Alle sittlichen Verhältnisse wurzeln im Selbstgefühl der einzelnen Person. Weil ihnen aber auf diese Weise die Form der Allgemeinheit fehlt, so tritt die Kirche als ein äusseres Ansehen dieser Freiheit der Einzelnen entgegen, um mit den Grundsätzen ihres Alllebens alle diese Einzel-Freiheiten zu durchdringen. Das weltliche und das geistliche Recht erscheinen aber zunächst in der Monarchie Carls des Grossen noch in friedlichem Verhältnisse zu einander.

Indem aber ferner das geistliche, das Kanonische Recht sich in alle irdische Verhältnisse eindrängen, und umgekehrt das weltliche Recht, die Einzel-Freiheit, sich in die Form der allgemeinen sittlichen Verhältnisse erheben will, bricht der Kampf beider Seiten aus. Familie, Stand, Staat, Kirche, alle diese Verhältnisse bilden sich zu Einzel-Rechten aus, die zugleich mit der Anmaassung auftreten, Seiten des allgemeinen, des gesellschaftlichen und des Weltbürgerrechts zu sein. Das ist in einem zweiten Kapitel der Standpunkt des mittelalterlichen Lehnrechts. Der Einzelne sieht sich dadurch veredelt, indem er sein Einzel-Recht als ein öffentliches weiss; aber das öffentliche, das göttliche Recht ist auch dadurch verkommen, dass es zu einem Einzel-Rechte herabgewürdigt ist. Das ist der Widerspruch des Mittelalters, wo jede Seite die andere sein will, ohne wahrhaft dazu zu gelangen.

Im dritten Kapitel, dem Rechte der neuern Zeit wird nun der Versuch zu dieser wahren Durchdringung gemacht, indem im protestantischen Kirchenrecht der Einzelne als das Bestimmende des Glaubens, in der constitutionellen Verfassung Englands die Selbstregierung des Volks auch im öffentlichen Rechte anerkannt ist, und endlich durch die gesellschaftliche Revolution von 1789 die unbedingte Gleichheit der Einzelnen, und somit ihre religiöse, staatliche und bürgerliche Freiheit ausgesprochen worden ist.

Indem aber in Europa dieser Durchbruch der gesättigten, substantiellen Freiheit des Einzelnen es noch mit dem in jedem Gebiete wiederkehrenden äussern Ansehen des substantiellen Rechts

zu thun hat, so kommt hier der Rechtszustand nicht völlig zur Durchdringung beider Seiten. Diess geschieht erst im Americanischen Rechte, welches in einem dritten Abschnitte zu betrachten ist.

Das erste Kapitel stellt alle besonderen Verhältnisse der einzelnen Person als Erzeugnisse ihrer Freiheit, und doch zugleich im unumschränkten Vereins-Recht als Ausflüsse des gesellschaftlichen Rechts dar. Es ist kein Genuss, kein Recht, kein Verhältniss vorhanden, welches nicht, ungeachtet seines Charakters der Allgemeinheit, zugleich die Selbst-Regierung der Einzelnen zuliesse.

Das zweite Kapitel, von dem entgegengesetzten Ende ausgehend, stellt das Weltbürgerrecht, als das kirchliche Leben, wiederum so dar, dass es ein reiner Ausfluss des gläubigen Gemüths ist, also jede Staats-Religion entfernt ist, und in der ungemessenen Freiheit der Sectenbildung das allgemeine Bewusstsein von der substantiellen Einheit des ganzen Menschengeschlechts erst zu rechter Stärke kommt.

Endlich zeigt das dritte Kapitel in der Staats-Verfassung den Bundesfreistaat als die höchste Spitze dieser Durchdringung der einzelnen und der allgemeinen Freiheit, indem in dieser Verfassung der Keim der Verbindung des ganzen Menschengeschlechts zur Erfassung seines Begriffs, als der unendlichen Persönlichkeit des Geistes, enthalten ist. Dadurch erweist sich die allgemeine Rechtsgeschichte als die Darstellung der sich in der Wirklichkeit allmälig auslegenden und Gestalt gewinnenden unendlichen Vernunft; was gewissermaassen die Probe und Bewährung unserer philosophischen Ableitung des Vernunftrechts ist.

Hiermit haben wir die allgemeine Einleitung in unsere Rechtsphilosophie beschlossen, und gehen nunmehr an die besondere Entwickelung des ganzen Systems derselben.

Erstes Buch.

Das Einzelrecht.

Wenn die Freiheit der Einzelnen im strengen Rechte als äussere Sache, in der Moralität als die innere Fertigkeit des Guten erscheint, in der Familie die noch selbst ganz vereinzelt gehaltene sittliche Sache zum Dasein kommt: so ergiebt sich schon hieraus das ganz Schiefe der alten Römischen Eintheilung des Rechts in Personen, Sachen und Actionen-Recht. Es klingt darin wohl auch die Trichotomie des Subjectiven, des Objectiven und ihrer Einheit an, indem im Klagerecht allerdings die Person die Sache als das Ihrige behauptet; aber das Personen-Recht soll bei den Römern nichts Anderes bedeuten, als diejenigen Zustände, unter denen eine Person wirklich Rechtssubject ist. Und so werden darunter vornehmlich die Familienverhältnisse verstanden, in denen nach Römischem Rechte eben nur der *pater familias* Person ist, die anderen Familienglieder in seiner Gewalt *(alieni, non sui juris)*, und namentlich die Sklaven, als Rechtsverringerungen *(capitis deminutiones)* erduldend, keine Personen sind. Sachenrecht soll dann Eigenthum und Vertrag in sich begreifen. Als ob das nicht auch Personenrecht wäre! Der Gegensatz von Personen- und Sachenrecht ist also ganz unhaltbar, indem zu jedem Rechte eine Person als Subject, eine Sache als Gegenstand gehört. Actionen-Recht setzt aber schon das gesellschaftliche Recht voraus, worin die Einzelnen sich ihre verletzten Rechte durch eine Gerichtsverfassung gegenseitig gewährleisten.

Erster Abschnitt.

Das strenge Recht.

Indem die positive Rechtswissenschaft das Familienrecht noch unter den Begriff des strengen Rechts ordnet, wir dagegen an dessen Stelle das Criminalrecht, als das dritte Glied zu Eigenthum und Vertrag, setzen, so liegt darin eine weitere Abweichung unserer Eintheilung von der der Rechtsgelehrten. Diese betrachten eben

an der Familie nur das strenge Recht, das jedoch nur eine Seite derselben ist, welche überall hervortritt, wo die sittliche Gemeinschaft der Familie sich auflöst, also bei der Ehescheidung, dem letzten Willen u. s. w. Desshalb können wir auch die seit der Kantischen Philosophie in die Rechtswissenschaft aufgenommene Eintheilung von persönlichen, dinglichen und dinglich-persönlichen Rechten nicht billigen. Denn wenn es auch seine vollkommene Richtigkeit hat, dass man bei dinglichen Rechten (Eigenthum) unmittelbar auf Rückgabe der Sache, wer sie auch immer besitzen mag, klagen darf: bei den sogenannten persönlichen Rechten (Verträgen) ich meine Ansprüche dagegen nur an die Person geltend machen kann, mit welcher ich in diesem Vertragsverhältniss stehe; so trifft diese Eintheilung doch der Mangel der vorhin erwähnten Römischen, als ob das Eigenthum ein Recht auf Sachen, das Vertragsrecht ein Recht an Personen wäre, da jedes doch beide Seiten des Rechtsbegriffs nothwendig in sich schliessen muss. Beim Vertrage habe ich nämlich nicht ein Recht auf die ganze Person, die sonst Sklave wäre, sondern nur auf eine vereinzelte Leistung derselben, d. h. letztlich auf eine Sache. Vollends die Familie zu einem dinglich-persönlichen Rechte machen, noch dazu in dem Sinne, wie Kant es erklärt, dass ich darin ein Recht auf eine Person als auf eine Sache habe, verletzt vollständig die sittliche Natur des Verhältnisses. Freilich verstände er unter Sache ein sittliches Verhältniss, so hätte er ganz Recht. Ich habe Recht auf diese Personen nach den in diesem sittlichen Verhältnisse geforderten Leistungen derselben. Die Erklärung der Ehe, die er giebt, beweist aber, dass er ein reines Rechtsverhältniss gemeint hat, wenn er sagt, sie sei ein Vertrag zweier Personen verschiedenen Geschlechts über den ausschliesslichen Gebrauch ihrer Geschlechtsthätigkeiten. Da werden die Personen allerdings blosse Sachen, wie im Römischen Familienrecht Kinder und Sklaven es eigentlich auch sind. Die Begriffsbestimmung des Familienrechts bei Kant passt also eher auf die Römische Familie, als auf die unsrige. Dass endlich das Criminalrecht in einer positiven Gesetzgebung nicht unmittelbar auf Eigenthum und Vertrag folgt, wie denn das Preussische Landrecht es erst an's Ende stellt, und auf Eigenthum und Vertrag ganz richtig das Familienrecht, und dann das Gesellschaftsrecht, die Gesellschaften, Stände, Zünfte, den Staat, Kirchen, Schulen, folgen lässt, kann sehr wohl gebilligt werden, weil, wenn auch der Begriff des Unrechts, als eines wesentlich einzelnen Thuns,

seiner logischen Stellung nach unmittelbar auf den Vertrag folgt, doch dieses einzelne Unrecht auch eine Verletzung gesellschaftlicher Rechte sein kann, diese also erst abgehandelt werden müssen, bevor die Strafen für ihre Verletzungen im Einzelnen angegeben werden können, und in der positiven Gesetzgebung auftreten dürfen.

Erstes Kapitel.

Das Eigenthum.

Wir haben das Eigenthum aus dem Besitze, als dessen höchste Blüte, entstehen sehen. Wenn nun auf dem psychologischen Standpunkt der Besitz der Zweck ist, weil es sich da um die Befriedigung der Triebe handelt: so ist auf dem Rechtsstandpunkt der Besitz, das körperliche Innehaben, das blosse Mittel, das Erkennungszeichen des Eigenthums, als des Daseins des freien Willens, möge ich meine Triebe befriedigen oder nicht. Diess ist der verneinende Charakter des strengen Rechts. Es ist nur eine Erlaubniss, sein Eigenthum zu gebrauchen, sowie ein Verbot, das der Andern zu verletzen: kein Gebot und keine Pflicht, sein Eigenthum zu gebrauchen, und das Anderer zu vermehren. Denn es handelt sich nur um das jedesmalige Dasein der Freiheit des Einzelnen; und erst im gesellschaftlichen Rechte, in der gegenseitigen Gewährleistung Aller für Alle treten bejahende Gebote und Pflichten ein.

Indem der Einzelne nun seinen Willen in eine bisher herrenlose Sache legt, bekommt dieselbe dadurch einen ganz anderen Charakter. Statt todter, unfreier Gegenstand der Natur zu sein, den eben jede Person ihrem Willen unterwerfen konnte, wird sie Vertreter der freien Persönlichkeit, also ein Unverletzliches, schlechthin von allen andern Willen zu Achtendes, wie es die Person selber ist; denn das Eigenthum ist gewissermaassen die Erweiterung und Verlängerung der Persönlichkeit. Hier dürfen wir den philosophischen Sinn des Preussischen Landrechts nicht unerwähnt lassen, indem es Eigenthum in ganz allgemeiner Bedeutung, nämlich als jedes Rechtsverhältniss zur Sache, wie Nutzungsrecht (Thl. I., Tit. 8, §. 2), z. B. des Miethers, des Niessbrauchers, oder als Recht auf eine Leistung u. s. w. fasst; so dass Eigenthum jedes Dasein meiner Freiheit in einer äussern Sache ist, während die Römer es auf das unmittelbare Verhältniss der Person zur sinnlichen

Sache beschränkten, und als *jus in re* von dem *jus ad rem* unterschieden.

Die Person reicht nun so weit, als die Sachen, die in ihrem Eigenthum sind. Das strenge Recht beginnt also mit dieser mechanischen Sonder-Stellung einzelner Personen gegen einander, die als untheilbare Mittelpunkte von einander entfernt sind und einen grösseren oder geringeren Umkreis um sich herumziehen, dessen äusserste Grenzen einander berühren, ohne sich zu stören. Die im Mittelpunkt hausende Person überträgt ihre Undurchdringlichkeit auf die von ihr selber durchdrungenen Sachen, welche die ganze Sphäre ihres Daseins ausmachen. Die Undurchdringlichkeit und Unantastbarkeit der Sache gilt also nur für Andere, nicht für den Eigenthümer selber. Aus diesem Begriffe des Eigenthums fliessen drei Folgesätze.

1. Der erste ist der: dass, da die Natur rechtlos und dem Willen der Person gänzlich unterworfen ist, sie auch nichts an sich behält, wodurch sie sich diesem Willen entziehen könne. Es ist daher eine einseitige Trennung, die Fichte im Naturrecht, Th. II, S. 39 (Ausgabe von 1797) macht, dass der Landbauer nur von den Früchten des Ackers auch die Substanz, vom Acker selbst aber nur dessen Accidenzien, eben jene Früchte, im Eigenthume habe. Auch schliesst er weiter aus diesem Satze, dass der Feldbauer den Bergbau unter seinem Grund und Boden nicht hindern könne (S. 38), und leitet daraus sogar den Satz ab, dass der Bergbau ein natürliches Kronrecht sei (S. 43). Das ist ganz im Sinne der Gemeinschaftslehre gesprochen, die dem Einzelnen nur den Gebrauch, der Gesellschaft das Eigenthum zuschreiben will. Es liegt aber ferner in dieser Ansicht der schlechte metaphysische Unterschied, dass, wenn ich der Eigenthümer aller Accidenzien bin, ich nicht auch der Eigenthümer der Substanz selber sei. Es ist anerkannt, dass die Hauptsache alle Nebensachen in sich begreift. Aber auch dem umgekehrten Satze dürfen die Rechtsgelehrten sich nicht entziehen. Denn die Materie ist gar nichts, wenn wir sie von allen ihren Formen trennen. Wer also alle Formen besitzt, besitzt die Materie; und wer das Eigenthum der Materie allein hätte, besässe in der That Nichts. Hieraus folgt, dass der Landmann, wie Hegel sagt, nicht nur die Furche, sondern auch die Scholle, die dazu gehört, im Eigenthum hat. Daraus ergiebt sich ferner, dass er die ganze Erde, welche unter der Oberfläche seines Ackers liegt, und ebenso den senkrechten Raum des Luftkreises

über ihr, eigenthümlich besitzt. Wenn daher das Eigenthum ganz frei sein soll, kann die Ausbeutung eines Bergwerks kein Kronrecht sein, als Ausfluss eines feudalen Obereigenthums, sondern muss als ein Ausfluss des Grundeigenthums des Einzelnen gedacht werden. So hat Friedrich II. 1769 wenigstens das Bergbaurecht auf Eisenerze in Schlesien vom Bergkronrecht getrennt, und den Eigenthümern zurückgegeben. Und so „hebt" denn auch das 1865 durch den Preussischen Landtag genehmigte allgemeine Berggesetz, nach des Berichterstatters Ausdruck, „alle Bevormundung auf, stellt die normale Stellung der Bergwerkseigner im Rechtsverkehr wieder her, und lässt dem Staate nur das ihm zustehende Oberaufsichtsrecht bestehen." Da aber freilich die Ausbeutung eines Minerals durch einen einzelnen Eigenthümer seine Schwierigkeiten haben dürfte, so wird sie am Besten vermittelst einer freien Vereinbarung der Eigenthümer des Grund und Bodens, unter denen die Metall-Ader fortläuft, bewerkstelligt werden. Wer dabei sein Eigenthum nicht sollte ausbeuten wollen, dessen Boden umgeht man: oder wenn diess nicht möglich ist, so kann er im äussersten Falle gegen gerichtliche Abschätzung entschädigt werden, aber freilich nicht den Werth erhalten, der aus dem bearbeiteten Boden gewonnen wird. Wer wird sich also diesen Gewinn entgehen lassen wollen? So wird sein eigener Vortheil ihn zum Beitritt in den Verein geneigt machen.

2. Die zweite sich hieran anschliessende Folge ist, dass jeder Einzelne aus der Sphäre seines Eigenthums alle Anderen ausschliessen darf. Diese Ausschliesslichkeit ist die Grundbedingung des Eigenthums, und liegt auch schon in seiner Wortbildung. Eigenthum ist der Umfang alles dessen, was mir eigen ist. Und es fragt sich hier, ob neben dem Sonder-Eigenthum überhaupt Gütergemeinschaft und sogenanntes Eigenthum in todter Hand noch bestehen können.

a. Das Eigenthum muss also nothwendig Sonder-Eigenthum, d. h. Eigenthum eines Einzelnen, sein. Ein Verein, eine Körperschaft, eine Gemeinde, ein Staat, ja der Völker- und Menschheitsbund kann dabei wohl auch Eigenthümer sein, weil den sittlichen Sachen, d. h. Verhältnissen, als den moralischen Personen, ungeachtet ihrer Allgemeinheit, doch der Charakter der Persönlichkeit, also auch Einzel-Eigenthum, nicht abgesprochen werden kann. Damit indessen Einzel-Eigenthum möglich sei, muss freilich auch die Sache eine vereinzelte sein. Elementarische Gegenstände

gehören daher Allen, wie, nach dem Ausspruch der Schrift, die Sonne über Gerechte und Ungerechte scheint. Doch können auch sie theilweise Einzel-Eigenthum werden, insoweit sie sich nämlich vereinzeln lassen. So sahen wir vorhin ein Beispiel am Luftkreis. Die Luft über meinem Grundstück gehört mir freilich nicht, sie wechselt ja auch beständig, — wohl aber der Raum derselben mit seiner jedesmaligen Erfüllung. Ich darf daher Baumzweige des Nachbars abhauen, die sich über mein Grundstück neigen. Auch das Licht, inwiefern es auf mein Grundstück scheint, ist mein Einzel-Eigenthum; wesshalb denn auch der Nachbar nicht das Recht hat, ein Fenster nach meinem Hofe herauszubrechen, um dieses Licht, welches ich mir durch meine Bauten vereinzelt habe, mit zu geniessen. Das Athenische Recht verletzt dieses Sonder-Eigenthum am vereinzelten Lichte, insofern es nicht erlaubte, einem Andern zu verwehren, sein Licht an dem meinigen anzuzünden; eine moralische Pflicht ist hier zur Rechtspflicht gemacht worden. Wie mit Licht und Raum, so verhält es sich auch mit Luft und Wasser. Ein Athemzug Luft, ein Schluck Wasser, die ich einnehme, vereinzeln das Elementarische, und machen es zu meinem Eigenthum. Ein Müller erwirbt durch das Erbauen einer Mühle das Eigenthum des Windes rings um seine Mühle in einer gewissen Entfernung; so dass innerhalb derselben kein Anderer ihm den Wind, z. B. durch Erbauung einer zweiten Mühle, abfangen darf. Flüsse und Bäche sind auch vereinzeltes Wasser, so dass sie im Sonderbesitz des Ufereigenthümers sich befinden. Niemand darf sie also z. B. zur Berieselung dergestalt gebrauchen, dass er dadurch dem Andern das Wasser entzieht. Selbst Binnenmeere, die innerhalb des Gebietes eines Volkes liegen, können Einzeleigenthum desselben werden, wie die Türken fremden Schiffen die Durchfahrt durch die Dardanellen verwehren können. Wenn das Schwarze Meer bisher wohl Eigenthum der Russen und Türken war, so hat der Krim-Krieg diess jetzt geändert, indem er dasselbe parteilos machte. Das Mittelländische Meer, die Ostsee gehören eben so allen Uferstaaten. Ganz völkerrechtswidrig war es also, dass Dänemark sich den Eingang in die Ostsee durch den Sundzoll zinspflichtig gemacht hatte. Dass man ihn grossmüthig mit Geld ablöste, ist ein Geschenk. Und eben so unrechtlich wäre es, wenn Ein Volk sich ausschliesslich den Besitz des offenen Meeres zusprechen wollte, wie der Dichter von den Britten singt:

Und das Reich der freien Amphitrite
Will er schliessen, wie sein eigenes Haus.

Nicht minder anmaasslich sind aber die Russen, welche das Caspische Meer gewissermaassen zu ihrem Sonder-Eigenthum machen wollen, wiewohl es nicht vollständig in ihr Gebiet eingeschlossen ist.

b. Aus der Nothwendigkeit des Einzel-Eigenthums fliesst die Unhaltbarkeit der Gütergemeinschaft. Indem Plato sie in seinen Staat einführte, hat er das Recht, welches eben das Dasein der Einzel-Freiheit ist, im höchsten Grade verletzt: ohne dadurch die Sittlichkeit, wie er meinte, wesentlich zu fördern. Denn wenn Plato durch Liebe und Freundschaft, die in einem solchen Staate herrschen würden, diese Bevormundung der Bürger wieder gut machen will, so entgegnet ihm Aristoteles sehr treffend: Diess scheint nur schön; Freigebigkeit und Beistehen in der Noth würden gerade verschwinden, wenn Niemand etwas Eigenes hätte. Die Tugend besteht eben darin, dass Jeder das Eigene unter Freunden gemeinschaftlich macht, nach dem Griechischen Sprichwort: φίλοις πάντα κοινά. Und Epikur verbot Gütergemeinschaft unter seinen Schülern aus dem Grunde, weil diess Misstrauen in die freiwillige Unterstützung der Bedürftigen voraussetze: die aber, welche einander misstrauten, keine Freunde sein könnten.

α. Das Einzel-Eigenthum nenne ich das freie Eigenthum; und wie sich die Gütergemeinschaft weder philosophisch noch sittlich rechtfertigen lässt, so zeigt uns auch die Weltgeschichte eine allmälige Hinbewegung zum freien Eigenthum, wie zur freien Person. Nur ist die Freiheit des Eigenthums noch später anerkannt, als die der Person.

Im Morgenlande war Alles Staats-Eigenthum, oder vielmehr Eigenthum des Fürsten; was sinnbildlich dadurch ausgedrückt wurde, dass die Bewohner des Landstrichs, wo der Fürst sich hinbegab, ihm mit Brod und Salz entgegenkommen mussten.

In Griechenland wurde das Eigenthum, wie wir in der allgemeinen Rechtsgeschichte näher sehen werden, noch vielfach dem öffentlichen Interesse geopfert.

Den welthistorischen Wendepunkt in der Erringung des Einzeleigenthums bildet aber der Kampf um die Ackergesetze in Rom, wobei die Patricier den gemeinschaftlichen Besitz und Gebrauch der Staatsländereien *(possessio)* durch ihre Kaste, als Staatspächter, aufrecht erhalten wollten, während die Plebejer den Grundsatz der freien Persönlichkeit durch wiederholte Vorschläge, die Staatsländereien zur Vertheilung zu bringen, verfochten. Sie siegten endlich kraft der Vernunft der Geschichte, obgleich da-

durch, nach Polybius' Bericht, Üppigkeit und Sittenverderbniss einrissen.

Die grosse Gemeinschaft des Eigenthums, die im Mittelalter stattfand, war das Lehnrecht, indem der Lehnsherr der Obereigenthümer des ganzen Gebiets, und alle Lehnsleute nur Eigenthümer eines Stücks davon vermittelst der Treue waren, die sie an den Lehnsherrn fesselte; — eine dem Eigenthum ganz fremdartige Bestimmung. Wenn schon Justinian durch Abschaffung der Sklaverei die Freiheit der menschlichen Person als solche anerkannte, so ist die Freiheit des Eigenthums erst seit zwei Menschenaltern, und auch nur bei einem kleinen Theile der Europäischen Völker, anerkannt. In England ist die Königinn noch heutigen Tages Obereigenthümerinn des ganzen Bodens, und die grossen Lehnsleute, die Lords und Baronets, haben ihren Hintersassen noch kein freies Eigenthum gegeben, sondern sie blosse Pächter sein lassen, die sie nach Ablauf des Pacht-Vertrags hinauswerfen können, ohne sie einmal für die Verbesserungen zu entschädigen zu brauchen. In Polen hat dasselbe Verhältniss, vollends in Russland und noch mit Leibeigenschaft verbunden, stattgefunden. Es ist gross, dass selbst diese Länder jetzt sich der Vernünftigkeit entgegenzuheben beginnen, indem Alexander II. den Bauern freies Eigenthum verleiht. In Frankreich ist in Einer schönen Nacht (am 4. August 1789) von der Volksvertretung die Aufhebung aller mittelalterlichen Fesseln des Eigenthums durchgesetzt worden. In Preussen ist von 1807 an durch die Stein-Hardenberg'sche Gesetzgebung diese Ablösung allmälig ohne den Sturm einer Staatsumwälzung vor sich gegangen. Die Bauern wurden nach und nach durch Ablösung des Grundzinses, der Frohndienste und aller sonstigen Lasten zu freien Eigenthümern; was ihrer persönlichen Freiheit und ihrem Gewerbefleisse, in Verbindung mit den staatlichen Rechten, die sie dadurch erhielten, hohen Aufschwung gab. Nur wurde später, und selbst wieder nach der Staatsumwälzung von 1848, auch in dieser Hinsicht in die Bahn des Rückschritts eingelenkt; so dass für die Freiheit der bäuerlichen Verhältnisse selbst Österreich jetzt Preussen, wenigstens auf dem Papiere, zu überflügeln droht. In America ist dagegen das freie Eigenthum zum vollständigen Durchbruch gekommen.

β. Aber nicht nur die Fesseln, welche das Alterthum und das Mittelalter dem Eigenthum anlegte, sondern auch die, in

welche die neuere Staatskunst es schlug, müssen abgestreift werden. Die erste Forderung der Freiheit ist in dieser Hinsicht vollkommenes Steuerbewilligungsrecht; und es ist merkwürdig, dass diess im Mittelalter sogar für jeden einzelnen Stand Sitte war. Niemand braucht von seinem Eigenthum einen Theil abzugeben, als wenn er es will, wenn er eine Gegenleistung dafür empfängt und empfangen will. Steuer ist der Gegensatz zum Eigenthum, ist Gemeinschaft, Beitrag zu einem gemeinsamen Zwecke, der also freiwillig gegeben werden muss, wenn die Freiheit des Einzelnen nicht verletzt sein soll. Jeder Verein, sei er Standesverein, Gemeinde, Kreis, Staat, Bund, besteuert sich in seinen Mitgliedern selbst, und bestreitet als eine Gesammt-Person seine Bedürfnisse aus seiner eigenen Kasse. Wer in vollständiger Einsamkeit und Abgeschlossenheit leben will, ohne zu den Lasten einer gemeinsamen Einrichtung beizusteuern, kann natürlich auch deren Vortheile nicht geniessen. Zwangssteuer ohne Bewilligungsrecht von der Körperschaft bis zum Staate ist Gemeinschaft, mithin Verletzung des Eigenthums.

Das Eigenthum ist in unsern jetzigen Staaten überhaupt noch nicht da, noch nicht frei; es soll erst als ein freies in's Dasein treten. Hat der Staat z. B. den Alleinverkauf von Salz oder Tabak, so dass die Einzelnen mehr für die Waare bezahlen müssen, als wenn sie dieselbe bei freiem Wetteifer kaufen könnten, so ist das Gemeinschaftslehre. Friedrich II. gründete die Seehandlung, und machte den Staat zum Kaufmann. Er wollte dadurch aber Handel und Gewerbefleiss wecken. Nach Erreichung dieses Zwecks müsste also der Alleinhandel fortfallen, die Vormundschaft nach eingetretener Grossjährigkeit des Volks aufhören. Ebenso, wie mit einem Alleinhandel, verhält es sich mit allen indirecten Steuern, also auch mit den Schutzzöllen, die uns zwingen, die schlechtere Waare im Inland theurer zu kaufen, während wir sie besser und wohlfeiler vom Auslande beziehen könnten: d. h. der Verzehrer muss einen Theil seines Eigenthums dem begünstigten Erzeuger abtreten. Im ersten Fall siegt das Allleben über die freie Persönlichkeit, im zweiten der Vortheil Einer besondern Klasse, der glücklicher gestellten Minderheit, über das Ganze. Das ist ein Vorrecht und eine Ungleichheit, die dem ersten Grundsatze des Rechts widerspricht.

Die einzige vernünftige Steuer ist hiernach die steigende Einkommensteuer; denn sie ist die Gleichheit durch das Ver-

hältniss. Die Summe, die ein Verein, welcher Art er sei, jedes Mal braucht, wird unter alle seine Mitglieder nach der Höhe ihres Einkommens vertheilt, gerade wie bei dem städtischen Feuerversicherungs-Verbande Berlins jeder Haus-Eigenthümer nach Maassgabe des Werths seines Grundstücks die Entschädigungs-Quote für die Abgebrannten zu leisten hat. Der Deutsche Bund nennt eine solche Steuerausschreibung eine Matricular-Umlage.

γ. Nachdem wir so die Gütergemeinschaft überall, wo sie sich zeigte, als etwas Unvernünftiges aufgewiesen haben, kann als Schlussergebniss der Satz aufgestellt werden, dass die Gütergemeinschaft zweier oder mehrerer Personen, wenn sie vor dem Richterstuhl des Naturrechts bestehen soll, nur den Sinn einer ablöslichen Gemeinschaft haben darf; so dass die Willkür eines jeden Theilhabers genügt, diese Gemeinschaft aufzuheben. Wenn mehrere Personen einen Wald, eine Wiese gemeinschaftlich benutzen, so müssen sie auch das Eigenthum theilen können. Das Ordnen der bäuerlichen Verhältnisse in Preussen beruhte auf diesem Grundsatz der Theilbarkeit des gemeinsamen Eigenthums. Denn da der Gutsherr noch gewisse Rechte am Grund und Boden behalten hatte, und jedes solches Recht, wie wir (S. 172) sahen, vom Landrecht Eigenthum genannt wurde: so hatten Bauer und Gutsherr hiernach ein gemeinsames oder getheiltes Eigenthum, welches nun zur wirklichen Absonderung kommen sollte.

c. Von diesem gemeinsamen Eigenthum ist noch verschieden, was man Eigenthum in todter Hand nennt, also Eigenthum moralischer Personen, wie Stiftungen, Klöster, Wohlthätigkeitsanstalten. Hierher gehört dann auch Familien-Eigenthum. Soll alles solches gemeinsames Eigenthum nicht sein? Hier müssen wir unterscheiden, und jedes Verhältniss besonders betrachten.

Eine Familie ist eigentlich keine moralische Person, sondern eine einzelne, da sie eben nur die Vollendung der einzelnen Persönlichkeit darstellt. Wenn ein Familien-Fidei-Commiss oder ein Majorat also den blossen Stamm, alle zukünftigen Nachfolger des Erblassers, oder etwa nur die ältesten männlichen Erben, zu Eigenthümern eines Capitals oder eines Grundstücks macht, so dass es unveräusserlich bei der Familie bleiben muss, und Keiner voller Eigenthümer wird, so ist in Wahrheit der eigentliche Eigenthümer eine unwirkliche Möglichkeit; denn nur die Familie als wirklich bestehend ist eine sittliche Sache, nicht der in's Unendliche auf- und abwärts steigende Stamm. Darin liegt das Unrecht

einer solchen Einrichtung. Zum Begriff der moralischen Person gehört das wirkliche Vorhandensein verbundener Personen. Beim Majorat ist aber jedes Mal nur Ein Eigenthümer da, und der ist es nicht einmal, sondern er in Verbindung mit seinem *in lumbis* befindlichen Mannsstamme. Dass bei einer erblichen Adelskammer der bleibende Eigenthümer der immer so betitelte Stammherr ist, dessen Person nur wechselt, ändert nichts an dem Widersinn des Verhältnisses. Denn der Herzog von Northumberland überhaupt ist keine Rechtsperson, sondern nur der jetzt lebende. Die Rechtfertigung des Majorats durch Hegel (Rechtsphilosophie, §. 305 bis 307), dass das Eigenthum um eines höhern Rechts, hier der Standschaft des Adels wegen, verletzt oder beschränkt werden dürfe, trifft nur zu, wenn die Adelskammer wirklich eine in der Vernunft begründete Einrichtung, etwa zur Stütze des Thrones, wäre. Was wohl schwerlich jetzt noch wird behauptet werden können, nachdem Lafayette so naiv wie wahr im Jahre 1830 auf der Französischen Rednerbühne gesagt hatte: Erbliche Gesetzgeber gingen über seine Fassungskräfte.

Stiftungen und Wohlthätigkeitsanstalten sind dagegen schon eher moralische Personen, die sogenannten *pia corpora*. Es würde freilich weise von der Gesetzgebung gehandelt sein, die natürlichen Erben nicht ausschliessen zu lassen, und nur Erbenlosen die Erlaubniss zu Stiftungen zu geben. Doch kann eine solche Einrichtung ja auch durch Beiträge entstehen. Die jedesmaligen Nutzniesser sind die Eigenthümer, wie ja das Landrecht Eigenthum des Gebrauchs kennt. Auch wollen sie gar nicht, so wenig, als der Majorats-Herr, Eigenthümer der Substanz sein. Das Eigenthum dieser moralischen Person dauert nun so lange, als die Anstalt selbst besteht, indem entweder der Stifter über die Auflösung verfügt hat, oder nach allgemeinen Gesetzen das Eigenthum, wie bei dem Tode einer wirklichen Person, in andere Hände übergeht. Klöster sind überhaupt nichts Vernünftiges, ihr Eigenthum also ein solches, über welches die religiöse Gemeinschaft, die sie gegründet hat, rechtsgültig wird bestimmen können. Ist jetzt die Neigung vorhanden, sie wieder einzuführen, so ist bei der grundrechtlichen Freiheit des religiösen Lebens nichts dagegen zu sagen, insofern man nur auch den andern Secten, die keine Klöster haben, ihre Freiheit lässt; und am Zulässigsten ist die Gründung solcher Klöster, welche sich die Krankenpflege und dergleichen zum Zweck setzen. Der Freiheit des Eigenthums aber ist Genüge geschehen, wenn nur

überhaupt die Stiftung als eine auflösliche angesehen wird, sobald ihr Zweck nicht mehr für vernunftgemäss gilt. Die Frage, wer sie beerben soll, lässt sich, wie bei jeder Erbschaft, sehr leicht aus dem allgemeinen Grundsatz des Erbrechts ableiten, nämlich der nächste Verwandte. Und als solchen können wir bei Klöstern füglich die Schule ansehen, wie Beide denn im Mittelalter ja auch verbunden waren.

Wenn Stiftungen und dergleichen noch nicht ganz den Charakter verloren haben, todte Hand zu sein, so fällt derselbe doch bei Eigenthum von Körperschaften, Vereinen, Gemeinden, Kreisen, Staaten und Bunden gänzlich fort, da es geradezu Eigenthum von sittlichen Sachen oder moralischen Personen ist, die eine wirkliche lebendige, wenn auch allgemeine Person darstellen. Ein solches Eigenthum dient zur Bethätigung bestimmter sittlicher Zwecke: ist also gemeinsames Eigenthum, welches auch stets als ablöslich gedacht werden muss, wie die Vereine selber nur als freiwillige vor der Vernunft Geltung haben können. Zwar kann der Einzelne durch seinen Austritt nicht die Theilung herbeiführen, da eben die moralische Person Eigenthümer der gezahlten Beiträge geworden ist; doch darf eine fernere Steuer vom Austretenden nicht gefordert werden. Die Auflösung des Vereins kann indessen nur durch Mehrheitsbeschluss herbeigeführt werden, und dieser bestimmt dann über den Verbleib des gemeinsamen Vermögens. Wenn nach unserer Gesetzgebung nur gewisse Vereine Corporationsrechte haben, so ist es der Vernunft gemäss, dass jeder Verein solche geniesse.

3. Ein dritter Folgesatz daraus, dass das Eigenthum die Daseinssphäre der freien Person ist, ist der, dass es ungleich sei, da die Personen, als Einzelne, ungleich sind, und also auch das Dasein ihrer Freiheit und ihres Geistes sich verschiedentlich in ihren Sachen verwirklicht findet. Die Menschen sind eben, wie ich schon von Proudhon anführte (S. 78), keine Austern, die am Felsen der Gleichheit hangen. Gleiche Theilung der Äcker, wie in Sparta, würde nur auf einen bloss ackerbauenden Staat passen. Schon nach der Verschiedenheit der Stände ist das Eigenthum verschieden, denn jede Arbeit bedarf eines andern Stoffs. Aber auch nur unter Landbauern würde immer die Verschiedenheit des Erdreichs schon unübersteigliche Schwierigkeiten herbeiführen, indem Lage, Fruchtbarkeit u. s. w. bei der Vertheilung berücksichtigt werden müssten. Und wären alle Schwierigkeiten überwunden, und eine gleiche Thei-

lung hergestellt: so würde der verschiedene Fleiss, die Fähigkeiten u. s. w der Einzelnen nothwendig auch eine Ungleichheit ihres Vermögens sehr bald herbeiführen, wie das Beispiel Sparta's diess eben auf's Klarste zeigt. Lykurg hatte den Grund und Boden Lakoniens in 39,000 Loose getheilt, wovon 9000 auf die eigentlichen Herrscher, die Bürger der Stadt Sparta, fielen; und schon Aristoteles bemerkt, dass zu seiner Zeit diese Antheile in den Händen von wenigen Bürgern waren. Näher giebt Plutarch an, dass unter den Königen Agis und Kleomenes die 9000 Bürger auf 700 herabgebracht worden seien, von denen aber nur hundert liegende Gründe besassen. So unmöglich ist es, die Gleichheit des Besitzes aufrecht erhalten zu wollen. Wenn dann dieser Gleichheit des Eigenthums die weitere Forderung zu Grunde liegt, dass jeder Bürger sein hinreichendes Auskommen habe, so ist darin Theils eben schon die Ungleichheit des Einkommens enthalten. Denn weil die Bedürfnisse, durch Charakter, Gewohnheit, Zahl der Familienglieder u. s. w., verschieden sind: so müssen die verschiedenen Familien auch ein verschiedenes Einkommen haben, um gleichmässig auszukommen. Theils aber gehört die Lehre vom hinreichenden Auskommen der Einzelnen nicht in's Eigenthums-Recht, sondern zur Lehre des Wohlstands in's gesellschaftliche Recht, wo wir von der gegenseitigen Gewährleistung Aller für Alle werden zu sprechen haben. —

Was nun das Einzelne der Lehre vom Eigenthum betrifft, so können wir auch hier noch überall die philosophischen Bestimmungen im Stoffe der Erfahrung wiederfinden, und ihn vereinfachen; was auch innerhalb der positiven Rechtswissenschaft die Kunst des Gesetzgebers ist, indem er eben den unendlichen Wust einzelner Gesetze und Gewohnheiten auf einfache Grundsätze zurückzuführen hat. Die verschiedenen Seiten, die wir am Eigenthum zu unterscheiden haben, sind nur in den verschiedenen Verhältnissen zu finden, welche die Person zur Sache hat. Das erste Verhältniss ist das bejahende, ruhige Verhältniss, das Erscheinen der Person in der Sache; so dass die Sache zwar dem Willen unterworfen ist, ohne indessen wirklich schon vom Willen durchdrungen und als eine nichtige gesetzt zu sein. Das ist das Entstehen des Eigenthums, die Erwerbung oder Besitznahme. Zweitens stellt sich der Wille wirklich als das in der Sache Mächtige dar; indem er sich in der Sache ausführt, hebt er die Bestimmtheit der Sache als solcher auf, erfüllt ihre Bestimmung, verbraucht und verneint

sie. Der Gebrauch ist das verneinende Verhältniss der Person zur Sache. Drittens verknüpft der Wille beide Seiten; ungeachtet des verneinenden Verhältnisses der Person zur Sache ist diese auch erhalten. Das ist die Entäusserung des Eigenthums, das bejahende Heraustreten der Sache aus dem verneinenden Verhältnisse. Die Entäusserung ist das Gegentheil zum anfangenden Eigenthum, das Aufhören des Eigenthums: der Gebrauch die Mitte, die Dauer des Eigenthums, das bestehende Eigenthum, oder das eigentliche, das vorzüglichste Recht des Eigenthümers; zu welchem dann, als das andere, das Veräusserungs-Recht hinzukommt. Indem aber auf keiner Stufe das bejahende Verhalten der Person zur Sache fehlen kann, so ist eine jede auch Erwerbung des Eigenthums: der Gebrauch in der Ersitzung, die Entäusserung in der Äusserung der Kräfte. Die Erwerbungen des Eigenthums, die wir hier zu betrachten haben, sind aber die ursprünglichen, die ohne Hülfe einer andern Person, durch deren Willen sie hindurchgehen müssten, Statt finden. Im folgenden Kapitel, dem Vertragsrechte, werden wir dagegen von den abgeleiteten zu sprechen haben; denn jeder Vertrag ist eine solche.

A. Die Besitznahme.

Die verschiedenen Stufen der Besitznahme, die wir zu durchlaufen haben, so wie die überall noch in der Folge hervortretenden Sphären, sind nur stufenweis fortschreitende, immer innigere Durchdringungen von Person und Sache, immer höhere Entwickelungen der Freiheit. So macht sich die Person zunächst als eine sinnliche, durch ihren Leib in der Sache gegenwärtig, die Occupation: sodann geistig, durch ihren Willen, die Bezeichnung; endlich durchdringen sich in der Formirung wiederum die körperliche und die geistige Besitzergreifung auf's Vollständigste.

1. Die Occupation.

Die Besitznahme ist im Allgemeinen das In-Eins-Setzen von Person und Sache. Damit der Wille nun in der Sache sein könne, muss er als körperlich erscheinen; denn die Sache ist körperlich. Die Person als körperlich ist aber ihr Leib. Die Person erwirbt also Eigenthum dadurch, dass ihr Leib die Sache berührt. Hierbei ist nun der doppelte Fall möglich, dass entweder die Person sich zur Sache hinbewegt, oder die Sache an die Person, oder, was dasselbe ist, an eine Sache der Person kommt. Das Eine ist die

eigentliche Occupation oder körperliche Ergreifung, das Andere die Accession. In der Lehre vom Finden — z. B. eines Schatzes — sind beide Erwerbungsarten verbunden.

a. Die körperliche Ergreifung.

Die Person erwirbt Eigenthum durch ihre persönliche Gegenwart in der Sache. Was ich mit meinen Füssen betrete, mit meinen Händen betaste, ist mein Eigenthum, — wenn ich nämlich der Erste bin, der diess thut, oder ein Früherer wieder fortgegangen ist, z. B. bei Nomaden-Völkern. Das ist nun die körperliche Ergreifung, die erste unmittelbar durch meine Person geschehende Erwerbung. Hier occupirt die absolute Sache, d. h. mein Leib, während in der Accession meine äussere Sache es thut. Die körperliche Ergreifung ist die allerbeschränkteste Erwerbungsart; denn sie ist an bestimmte Räume und Zeiten gebunden. Wenn der Besitzergreifende die Sache wieder aus den Augen lässt, so hört sie auf, dessen Eigenthum zu sein. Dennoch ist auch hier nicht Alles bloss körperlich. Denn da das Recht das Dasein des freien Geistes ist, so muss der Wille zur körperlichen Ergreifung hinzukommen, um Eigenthum hervorzubringen; denn schon der Besitz ist ja nur *animo et corpore* möglich.

b. Die Accession.

Wennsich eine andere, fremde oder herrenlose, Sache, so mit der meinigen verbindet, dass sie beide Ein Ganzes bilden, so folgt die Nebensache der Hauptsache. Der Eigenthümer der Hauptsache erwirbt vermittelst seiner Sache, welche gewissermaassen der Bevollmächtigte oder Vertreter der Person ist. Die zu erwerbende Sache kommt äusserlich an meine Sache oder organisch aus ihr hervor. Es ist eine mittelbare Occupation, die vorausgesetzt wird, weil ich Herr der Hauptsache bin. Die Accession erleichtert so die Occupation, und macht sie eigentlich dem Eigenthümer allein möglich. Wenn aber auch die Accession noch körperlich ist, und zwar lediglich körperlich zu sein scheint: so sahen wir doch bereits (S. 107), dass auch hier der Wille wenigstens nachträglich seine Genehmigung geben muss. Schwierigkeit in der Beurtheilung des Eigenthumsrechts macht allein der Fall, dass die hinzukommende Sache bereits einen anderen Eigenthümer hatte. Wo nicht, so ist natürlich nur Ein Eigenthümer da.

α. Die nächste Weise der Accession, welche noch gänzlich mit der Occupation zusammenfällt, ist die Erwerbung alles dessen,

was als Nebensache schon bei der Occupation im Zusammenhange mit der Hauptsache stand, wie Mineral-Läger unter dem Boden, da wir dieselben nicht als ein Staatseigenthum anzusehen für vernünftig halten konnten (S. 173). In diesem Falle sind eigentlich nicht zwei Sachen, sondern es ist nur Eine vorhanden. Wir können es daher durchaus nicht billigen, wenn in den Motiven zu dem vom Preussischen Landtage genehmigten Berggesetz-Entwurfe die Trennung der Mineralschätze vom Grundeigenthumsrechte dadurch gerechtfertigt werden sollte, dass sie „eine vollendete, durch einen mehrhundertjährigen Bestand unumstösslich gewordene Thatsache,“ — „aus anerkannt volkswirthschaftlichen Gründen“ genannt wird. Als ob hier von einer Verjährung die Rede sein könnte! Als ob es sich hier um volkswirthschaftliche Nützlichkeiten, und nicht vielmehr um die naturrechtlichen Grundsätze des Eigenthums, die wir aufstellten, handelte! Als ob nicht auch die Volkswirthschaft das Eigenthum in den Händen Einzelner für ertragsfähiger hielte, als in denen des Staats!

β. Kommt dagegen zweitens eine ganz äusserliche, bewegliche Sache an meinen Grund und Boden, z. B. bei der Strandung der Sachen Schiffbrüchiger: so ist das sogenannte Strandrecht, welches den Eigenthümer der Küste ohne Weiteres zum Eigenthümer der gestrandeten Sachen machte, ein Überrest barbarischer Freibeuterei; und nicht zu beneiden ist der Staat, welcher diess Recht zu einem Kronrecht macht. Das Preussische Landrecht (Thl. II. Tit. 15. §. 87) will dasselbe nur gegen die Staaten ausgeübt wissen, die selbst das Strandrecht üben; und zwar soll der Preussische Staat sich diess Recht „zur Schadloshaltung seiner verunglückten Unterthanen“ vorbehalten. Wenn sich zu den gestrandeten Sachen aber kein Eigenthümer findet, so ist der Eigenthümer des Ufers durch Accession Eigenthümer der gestrandeten Sache; was meist der Staat, wie das Preussische Landrecht will, sein wird, weil er ja Eigenthümer der Meeresufer „nach gemeinem Rechte“ sei (ebendaselbst, §. 80). Doch könnte es ebenso gut jeder Verein, eine Stadt, ein Kreis, oder auch ein Einzelner, z. B. bei einer ihm gehörigen Insel, sein.

γ. Wie wir zuerst bei der Accession Eine, dann zwei äusserliche Sachen hatten, so können nun drittens zwei äusserliche Sachen durch ihre Verbindung Eine werden. Hier sind entweder die vorher äusserlichen Sachen nachher durch eine organische Verbindung Eins, wie bei der Anschwemmung *(alluvio)*. Wenn ein

Stück Land sich an mein Ufer ansetzt, wird es mein Eigenthum. Wenn eine Insel im Flussbett entsteht, wird eine Linie durch die Mitte des Flusses gezogen, und die Uferbesitzer erhalten jeder, was diesseits der Linie fällt, und innerhalb der Verlängerung ihrer Grenzen liegt. — Oder die sogenannten *fœtura*, d. h. Früchte meines Ackers, Jungen meiner Thiere, Milch, Eier u. s. w., sind umgekehrt Eine Sache, die erst hernach zwei wird. Hier occupirt meine Sache nicht bloss für mich, sondern sie arbeitet auch für mich, gestaltet sich weiter. Meine Freiheit dehnt sich auf alles das aus, was aus meiner Sache hervorgeht; und diess Hervorgebrachte erwerbe ich durch Accession. — Hierher gehören endlich die Zinsen, die Arbeit meiner allgemeinen Sache, des Geldes. Hier stimmt das Mittelalter mit manchen Gesellschaftslehrern, wie Proudhon, darin überein, dass es nicht erlaubt sei, Zinsen zu nehmen. Das Mittelalter kam durch Umwege, den Gültenkauf, praktisch zum Zinsgenuss, während Proudhon dem Kapital förmlich den Krieg ankündigt. Geld ist aber ersparte, zurückgelegte Arbeit; und damit ebenso heilig, wie jede andere. Es ist also nicht abzusehen, sagt Bastiat sehr gut, warum ich wohl auf Vergütigung Anspruch haben soll, wenn ich meinem Nachbar ein Beil oder dergleichen leihe: nicht aber, wenn Geld, die allgemeinste, nutzbarste Sache, mit der man Beil und Alles haben kann.

δ. Wenn viertens fremdes Eigenthum mit dem meinigen mechanisch oder chemisch sich verbunden hat, und die Trennung unmöglich oder nachtheilig wäre, so nennen das die Rechtslehrer: *adjunctio*, *commixtio*, *confusio* u. s. w. Und wiewohl die Accession hier des Zusammenhangs mit der Rechtsphilosophie zu ermangeln anfängt, und zu den Punkten gehört, wo das rein Positive des Rechts hereinbricht: so können wir doch noch so viel sagen, dass das Eigenthum der unwesentlichen Sache dem der wesentlichen folgt, wenn es sich gleich von selbst versteht, dass der Eigenthümer, der seine Sache verliert, entschädigt werden muss.

c. Das Finden.

Die vollendetste Art der Occupation ist endlich die, wo körperliche Ergreifung und Accession verknüpft vorkommen. Einerseits stösst der Person die Sache auf, tritt ihr so zu sagen in den Weg; andererseits muss die Person die Sache aber auch ergreifen. Dieses Beides zusammengenommen, nennen wir das Finden, möge man gesucht haben oder nicht. Ein Finden ohne Suchen nennt

der Römer *reperire*, mit Suchen *invenire*, wie Inachus beim Ovid von seiner in eine Kuh verwandelten Tochter sagt:

— *Tu non inventa repertâ*
Luctus eras levior. —

(„Als ich Dich nicht fand, nachdem ich Dich gesucht hatte, da war meine Trauer geringer, als nun, wo ich Dich, ohne zu suchen, gefunden habe," — als eine Kuh.)

α. Beim Finden einer fremden beweglichen Sache, die der Eigenthümer verloren hat, wird durch das Finden nun kein Eigenthum erworben, wenn innerhalb einer bestimmten Frist der Eigenthümer sich meldet. Doch kann man den Finderlohn, als einen aliquoten Theil des Werths, etwa das Zehntel, wohl als Wirkung der Occupation, also als ein theilweises Erwerben von Eigenthum ansehen. Occupation und Accession wirken aber hierbei noch ungetrennt; es sei denn, dass beim Finden ohne Suchen mehr die Accession, beim Finden mit Suchen dagegen mehr die Occupation hervorzutreten scheint.

β. Noch bestimmter zeigt sich dieser Unterschied in der Lehre von dem Schatze. Der eigenthümliche Umstand, dass ein Schatz meist eine herrenlose Sache ist, bringt hier auch noch andere Bestimmungen herein. Wenn Jemand auf oder unter seinem eigenen Grund und Boden einen Schatz findet, so wird er voller Eigenthümer, und zwar durch das Recht der Accession, obgleich die Occupation, als Nebenursache, hinzukommen muss. Findet dagegen Jemand (wie ein Arbeiter, Gesinde u. s. w.), der im Auftrage des Grundherrn arbeitet, auf fremdem Grund und Boden, z. B. auch der Maurer beim anbefohlenen Öffnen eines zugemauerten Fensters, einen Schatz, so wird dieser zu gleichen Theilen dem Finder und dem Grundeigenthümer zuerkannt, jenem durch das Recht der Occupation, diesem durch das Recht der Accession; so dass beide Erwerbungsarten hier in vollkommenem Gleichgewicht sind.

γ. In der Lehre von der Jagd und Fischerei zeigt uns endlich die Geschichte des Rechts einen Kampf beider Erwerbungsarten; sie gehören beide zur Lehre vom Finden mit Suchen, wo zur Accession die Occupation hinzukommt. Im Römischen Rechte überwog nun die Occupation, und zwar mit Recht; denn wegen der Selbstständigkeit der Thiere können sie vernünftiger Weise nicht als blosse Nebensachen des Waldes oder des Flusses angesehen werden. Freilich durfte Jeder nur auf seinem Eigenthum jagen und fischen, wobei er indessen die Erlaubniss hatte, ein von

ihm auf seinem Gebiet geschossenes Wild oder auch einen Vogel vom Nachbar zu holen, wenn sie noch auf oder über dessen Grund gekommen waren, bevor sie erlagen. Die einmal angefangene Occupation behauptet sich, nachdem das erlegte Wild sogar zu einer Nebensache des fremden Bodens geworden. Diese Bestimmungen sind auch desshalb vernünftig, weil sie überhaupt die Freiheit der Person und des Eigenthums vollständig anerkennen, die das Mittelalter auch in dieser Hinsicht vielfach verletzte. Denn einmal wurde das Wild als Nebensache des Waldes angesehen, und die Jagd war ein an ein Rittergut geknüpftes Vorrecht, — eine Grundgerechtigkeit: ja die hohe Jagd sogar ein Kronrecht, wo selbst die adeligen Vorrechte dem persönlichen Rechte des Königs weichen mussten. Die Bauern vollends hatten nie das Recht, diese „Nebensachen" des Ritterguts zu occupiren, auch wenn das Wild auf ihren Acker kam. Die Bauern mussten einerseits den Schaden dulden, das Wild also füttern, ohne das Recht zu haben, es auf eigenem Grund und Boden niederzuschiessen. Andererseits durften die Jäger sogar die Jagd auf den fremden Acker verlegen, die Saaten, welche der Hirsch noch geschont hatte, vollends zertreten. Welche Unfreiheit des Eigenthums! Wenn auch der Bauer für die Beschädigung seiner Saaten Ersatz verlangen konnte, wie unvollkommen fiel derselbe gewöhnlich aus, da die Ernährung des Wildes schwerlich mit berechnet werden kann! Nachdem diese schreienden Ungerechtigkeiten in Preussen durch die Gesetzgebung von 1848 beseitigt worden waren, ist in diesem Punkte der Rückschritt nur so glücklich gewesen, ein Stückchen des alten Vorrechts durch Polizei-Anordnungen wieder herzustellen, wobei er über angebliche Verletzungen des Eigenthums sittliche Scham heuchelte: während er in andern Punkten, z. B. dem Vorrechte der Steuerbefreiung, vollständig gesiegt hatte; und nur erst in der letzten Zeit ist in Preussen diess Vorrecht, wenn auch gegen volle Entschädigung, gefallen. In Amerika ist die Jagd in den Urwäldern vollends ganz frei, d. h. reine Occupation, wie mir wenigstens aus Illinois berichtet wird.

2. Die Bezeichnung.

Die Occupation ist eine dem Geiste, als solchem, noch nicht gemässe Erwerbungsart, indem der Wille hier nur in sinnlicher Gestalt, als die Gegenwart des menschlichen Leibes auftritt. Die Person soll aber nicht nur als sinnliche, sondern als geistige in der Sache gegenwärtig sein. Die **Bezeichnung** bildet nun inso-

fern das andere Äusserste zur Occupation, als darin der Wille eben in geistiger Gestalt die Sache berührt. Die sinnliche Seite kann freilich nicht ganz fehlen. Das Zeichen, welches ich an der Sache mache, ist aber nicht der versinnlichte Inhalt des Willens, sondern stellt nur den Willen als rein geistige Erscheinung vor. Das Zeichen ist der Grund davon, dass die Anderen das Dasein des Willens in der Sache nicht sowohl sehen, als sich dabei vorstellen; im Zeichen ist die sinnliche Seite des Daseins der Person auf's Geringste zusammengeschrumpft. Weil die Bezeichnung das am Wenigsten sinnlich erscheinende Dasein der Person in der Sache ist, so ist sie nicht an diesen Raum und an diese Zeit gebunden, wie die Occupation, und also die umfassendste Erwerbungsart. Wo der Geist ein Zeichen hingesetzt hat, da ist sein Wille am Sichersten ausgedrückt, und das geringfügigste Zeichen, ein Wort, kann sich auf viele Meilen ausdehnen. Aber weil das Zeichen seinem Inhalt nach dem Geist äusserlich bleibt, so wissen wir zwar, dass ein Geist hier gewaltet hat, aber es bleibt oft unbestimmt, was er mit dem Zeichen hat ausdrücken wollen; und die Bezeichnung ist so auch die unbestimmteste Erwerbungsart. Das Zeichen an einem Grundstück drückt entweder nicht die Länge und Breite aus, oder wenn Grenzsteine diess auch thun, so können sie ja immer noch ganz etwas Anderes bedeuten, auch überhaupt bedeutungsloses Spiel des Zufalls sein.

Ein Beispiel der Erwerbung durch Bezeichnung kommt im Völkerrecht vor, wenn Pizarro das neu entdeckte südliche Festland von America im Namen seines Königs in Besitz nimmt, indem er in's Meer watete, und eine Fahne darin aufpflanzte. Die Unbestimmtheit dieser Besitznahme zeigte sich sogleich beim Streit mit Portugal, wo der Papst zur Schlichtung desselben eine Scheidungslinie ziehen musste, durch die Portugal Brasilien bekam. Auf dieser Unbestimmtheit beruht auch die List der Dido, welche, als die Eingeborenen der Africanischen Küste ihr nach dem Rechte der Occupation so viel Land einräumen wollten, als eine Kuhhaut begriff, sie diese in ganz kleine Streifen zerschnitt, um die Grenze des ihr gewährten Landes anzugeben; so dass sie als Bezeichnung verstand, was man ihr nur als Occupation überlassen wollte, und sie durch die Unbestimmtheit auf's Ausgedehntere Anspruch machte. Die Unbestimmtheit kann nur dadurch vermieden werden, dass die Occupation zur Bezeichnung hinzukommt.

3. Die Formirung.

Der Mangel der Bezeichnung war die Äusserlichkeit, die zwischen der Person, als dem erwerbenden Willen, und dem Zeichen, als der Sache, vermittelst deren ich erwarb, Statt findet, während in der Occupation das Erwerbende und das Mittel der Erwerbung in der leiblichen Person zusammenfielen. Während der Mangel der Occupation das Überwiegen des bloss körperlichen Daseins der Person in der Sache war, in der Bezeichnung dagegen gerade die geistige Seite vorwaltete: so ist die dritte Erwerbungsart, welche die Mängel der beiden ersten vermeidet und ihre starken Seiten verbindet, die Formirung. Die Sache, vermittelst deren die Formirung occupirt, ist das Werk der Person, ein aus dem Geiste geborener Inhalt, welcher dem Willen nicht fremd ist, sondern, als Erzeugniss seines organischen Leibes, das stete Dasein des Willens in der Sache ausdrückt. Die Person braucht nun nicht mehr, wie in der Occupation, *corpore et animo* unmittelbar gegenwärtig zu sein. Denn die Form ist der gegenständliche Vertreter dieses Geistes und Leibes, — das Zeichen, welches durch seinen Inhalt dem Geiste gemäss geworden ist. Auf diese Weise ist die Erwerbung durch Formirung sowohl dauernd in der Zeit, als auch im höchsten Grade bestimmt, indem der Geist sich in der Sache verwirklicht hat. Es ist die vollendetste Erwerbung, weil in ihr Person und Sache sich gänzlich durchdringen, und geistiges und sinnliches Dasein im vollständigsten Gleichgewicht sind. Die Form ist der entsprechende Ausdruck des Geistes im Leiblichen, insofern er selber Sache geworden ist. Diese an und für sich seiende Vergegenständlichung der Person in der Sache ist der Zweck. Nachdem ich die Bäume im Walde, die Steine im Gebirge occupirt habe, verbinde ich sie zum Hause; und damit ist ihre Bestimmung, wie die Thätigkeit, wodurch ich sie verwirklicht habe, so an und für sich als Wille in der Sache, dass ein Jeder diese Form, das Werk des Menschen, als einen heiligen Boden achten muss. So entsprechen die drei Erwerbungsarten den drei Arten der Sachen, als so vieler Mittel der Erwerbung. Erstens erwerbe ich mit meinem Leibe, zweitens mit einer äussern Sache, drittens mit einer durch meinen Leib hervorgebrachten äussern Sache, d. h. vermittelst meiner Leistung. Die Arbeit ist die wahrhafteste Erwerbung des Eigenthums.

Doch entsteht hier die Frage: Wie, wenn ich nun fremdes Eigenthum formire? Was die Rechtslehrer die Specification

nennen. Die Entscheidung fällt dahin aus, dass, wenn die Form die Hauptsache ist, z. B. bei Kunstwerken, die Materie der Form folgt, freilich aber nicht ohne den Eigenthümer des Stoffs zu entschädigen. Der Lohnarbeiter, sollte auch die Form, die er dem Rohstoffe giebt, die Hauptsache sein, behält freilich nicht die Sache; der Fabrikherr, der den Stoff lieferte, wird Eigenthümer. Der Lohn ist aber der Kaufpreis, den der Eigenthümer des Stoffs für die Form bezahlt, welche der Arbeiter aus freien Stücken verkauft. Und darum ist Lohn nach dem Stück würdiger und freier, als Tagelohn, weil der Arbeiter hier mehr als der freie Erzeuger der ganzen Form erscheint, und so seinem besondern Fleisse mehr Rechnung getragen, damit aber sein Selbstgefühl gehoben wird.

Der Begriff der Formirung ist die Hauptsache, die wir hier abzuhandeln hatten. Die verschiedenen Arten der Formirung enthalten meist unwesentliche Bestimmungen und die Anwendung des philosophischen Begriffs auf die gegebene Mannigfaltigkeit der Gegenstände. Indessen kommt durch die verschiedene Natur der geformten Gegenstände eben eine mehr oder weniger innige Art der Formirung zu Stande; und so haben wir auch in diesen Arten noch einen philosophischen Stufengang des formirenden Willens nach Maassgabe der Gegenstände seiner Thätigkeit zu entdecken. Die Formirung lebender Naturgegenstände ist hier erstens die geringste Stufe der Willensthätigkeit, indem die Form nicht unmittelbar durch den Menschen gesetzt ist, sondern dieser nur die Sache veranlasst, sich selbstständig zu gestalten. Die Formirung tritt hier, wie wir vorhin (S. 186) sahen, in Weise der Accession auf. Wie nämlich in der Accession meine Sache statt meiner occupirt, so formirt hier meine Sache statt meiner. Die nun erzeugte Form ist eine Nebensache der lebenden Hauptsache. Desshalb habe ich davon auch schon bei der Accession gesprochen. Indessen ist diess doch meistentheils keine blosse Accession; sondern die Person muss auch schon, ausser etwa im Paradiese, eine formirende Thätigkeit dabei üben. Hierher gehört die Bebauung der Erde, das Hegen und Pflegen der Thiere, — Bemühungen, die eben mittelbare Formirungen genannt werden können.

Während hier die Naturform für mich und durch meine Hülfe gestaltet, so ist zweitens die Formirung der leblosen Gegenstände eine höhere, geistige Form der Thätigkeit, indem die Naturform des Leblosen nicht erhalten, sondern eine Kunstform an die Stelle gesetzt wird, sei es im Interesse der Nützlichkeit oder

des Schönen. Hier ist Occupation vorherrschend, weil die Person allein thätig ist. Doch ist die Form auch das geistige Zeichen meines Willens, das ich in die Sache lege. Das (S. 175) angeführte Beispiel eines Müllers, der durch Erbauung einer Mühle den Luftzug rings herum erwirbt, können wir eine Formirung des Elementarischen nennen.

Die innigste Durchdringung von Form und Sache ist aber drittens die Formirung meines eigenen Leibes, indem die Form hier nicht nur die innerste Entwickelung der Sache selbst, die Ausbildung der in ihr enthaltenen Geschicklichkeiten und Fähigkeiten, wie im ersten Falle, ist, sondern auch, wie im zweiten, ein aus dem innern Geist der Person geschöpfter Zweck dem Leibe, als einem dagegen äusserlichen, mitgetheilt wird. Wie beide Arten der Formirung, so sind auch Occupation und Accession hier auf's Innigste verbunden. Wenn aber auch durch die Naturform mein Leib unmittelbar für Andere das Dasein meiner Freiheit ist: so ist, wie wir bereits früher (S. 156) bemerkten, derselbe für mich das Dasein meiner Freiheit erst vermittelst der Thätigkeit dieser geistigen Formirung geworden, weil mein Geist nicht unmittelbar meinem Leibe innewohnt; denn dieser ist ungeschickt, selbst in Bezug auf die natürlichen Fertigkeiten, und erst durch Übung eigene ich ihn mir nach und nach an: d. h. eben für mich erwerbe ich sein Eigenthum nur durch Formirung desselben.

Die Formirung ist nun nicht nur die vollendetste Erwerbungsart, das höchste bejahende Verhältniss der Person zur Sache, sondern bildet auch den Übergang in das verneinende. Die zu gestaltende Sache hat schon eine Form; denn es giebt keinen formlosen Stoff. Die Formirung setzt also eine geistige Form oder überhaupt eine andere Form an die Stelle der natürlichen, ersten Form. Die Sache wird nicht so gelassen, wie sie ursprünglich von Natur war. Die Sache wird verändert, verneint, und zwar zur Ausführung der Zwecke des Willens. So wird die selbstlose Natur der Sache offenbart, indem sie ihre Bestimmung, der Person zu dienen, erfüllt. Dieses verneinende Verhältniss der Person zur Sache ist also ein höheres Dasein der Freiheit in ihr; wir nennen es den Gebrauch.

B. Der Gebrauch.

Indem der freie Wille sich erst durch den Gebrauch in der Sache ausführt, so können wir den Gebrauch die wirkliche

Seite des Eigenthums nennen. Das Eigenthum ist als solches nur eine Möglichkeit, eine Fähigkeit, sich in der Sache darzustellen. Der Eigenthümer braucht nicht von seinem Rechte Gebrauch zu machen. Denn das strenge Recht ist, wie gesagt, (S. 41, 57, 172), nur eine Erlaubniss und Befugniss, keine Pflicht. Diese blosse Möglichkeit nennen die Rechtslehrer nun das leere Eigenthum *(nuda proprietas)*, und unterscheiden es vom Gebrauch *(usus)*, indem sie mit Recht behaupten, dass Beides verbunden erst den Begriff des vollen Eigenthums bilde. Nämlich der Begriff der nackten Persönlichkeit ist wohl in der Besitznahme befriedigt, aber darin die Person noch eine unwirkliche, weil nicht wirksame. Die wirkliche Person ist eine besondere, mit diesen und jenen Trieben versehene. Diese sollen auch befriedigt werden, aber nur innerhalb der Rechtssphäre. Und das geschieht eben durch den Gebrauch des Eigenthums. Im Gebrauche wird das Dasein der Persönlichkeit zur Befriedigung der Triebe verwendet; und daher ist der Gebrauch auch die endliche, erscheinende Seite des Eigenthums, welches in sich selbst, als Darstellung der Freiheit, die unendliche ist. Der Besitz, der durch Formirung der Sache die Befriedigung des Triebes bezweckt, ist so jetzt eine Seite des Eigenthums geworden. Zum Gebrauch gehört nothwendig Besitz, weil der Gebrauch die thatsächliche Seite des Eigenthums ist; dem Eigenthum, als der idealen Seite, kann er fehlen. Wenn das Eigenthum einerseits das Mittel ist, um seine Triebe rechtmässig befriedigen zu können, was wir eine Verklärung des Besitzes nennen können: so bleibt doch immer das Dasein des freien Willens, als solchen, d. h. das Eigenthum, letzter Zweck, nämlich der geistige Zweck der Freiheit. Aber freilich, indem der Gebrauch die reale Seite des Eigenthums ist, so ist das Dasein der reinen idealen Persönlichkeit im Eigenthum, abgetrennt vom Gebrauch, eben als nutzlos und unwirklich eine leere Herrenschaft. Erst am Gebrauche erkennt man das Eigenthum, wie wir (S. 156) Göthe's Rath anführten:

Gebrauch' es, um es zu besitzen.

Erst mit der Verflüchtigung der Sache im Dienste der Person ist das Dasein der Freiheit wahrhaft vorhanden.

Je nach dem Grade dieser Verflüchtigung unterscheiden die Rechtslehrer am Gebrauch besondere Stufen: *usus*, *abusus*, *consumtio*. Der Gebrauch ist erstens Nutzung *(usus)*, besonders bei unbeweglichen und bei lebenden Dingen; wobei letztere dadurch,

dass sie sich selbst formiren, eigentlich noch die meiste Bejahung behalten. Ein Baum trägt Früchte, ein Acker Korn. Das nutzt ihn nicht ab; doch greift es ihn an, so dass er sich schont, geschont werden muss. Der Acker muss brach liegen, neu gedüngt werden; der Baum trägt nicht jedes Jahr u. s. w. So greift auch schon die Nutzung immer in die Abnutzung *(abusus)*, den zweiten Standpunkt des Gebrauchs, über, auf dem besonders leblose, bewegliche Sachen stehen, welche allmälig durch den Gebrauch unbrauchbar werden, verderben. Zuerst war die Sache bei ihrer Verneinung noch ganz erhalten; jetzt ist die Verneinung eine allmälige. Drittens in der Verzehrung *(consumtio)* ist sie eine plötzliche. Es giebt Dinge, die nur durch Verzehrung gebraucht werden können. Hierher gehören besonders die Früchte der lebenden Sachen, die durch ihre Abtrennung von denselben eben zu beziehungsweise leblosen, leicht verderblichen werden, wie Getreide, Früchte u. s. w., kurz, die fungibeln Sachen. —

Betrachten wir nun den Gebrauch nach der gegebenen Qualität der Sache, wodurch sie einem besondern Triebe der einzelnen Person entspricht, so haben wir das Nutzungsrecht. Das Dasein der Persönlichkeit überhaupt in der nutzbaren Sache, abgesehen von einer bestimmten Befriedigung, ist dann der Werth, die allgemeine Nutzbarkeit. Weil endlich der Gebrauch, als die wirkliche Seite des Eigenthums, zugleich die Seite der Allgemeinheit an sich gesetzt hat, so erhebt er sich, in der Verjährung, selber zum Eigenthum.

1. Das Nutzungsrecht.

a. Die Benutzung des Eigenthums ist nicht eine vereinzelte Seite des Eigenthums, deren es noch mehrere haben könnte, sondern das ganze Eigenthum, nur von der Seite der Erscheinung angesehen. Weil aber überhaupt die Ganzheit der Erscheinungen das Wesen selber in sich schliesst, und dieses nicht noch etwas hinter den Erscheinungen ist, so heisst eben darum das hinter der ganzen Fülle des Gebrauchs sich noch zu Etwas aufspreizen wollende Eigenthum das nackte Eigenthum. Wie also die Ausschliesslichkeit im Begriff des Eigenthums überhaupt lag, so auch in dem des Gebrauchs. Der Eigenthümer hat das Recht auf die volle Nutzung, sonst wäre er nicht frei. Er muss Jeden von der Nutzung ausschliessen können. Umgekehrt ist aber die volle Nutzung

auch das Eigenthum; und wer für immer den vollen Gebrauch hat, ist auch Eigenthümer der Sache.

b. Der Nützlichkeit wegen kann man sich aber auch denken, dass der Eigenthümer einen beschränkten Theil der Nutzung einem Andern übertragen hat. Dieses so vom Eigenthum abgelöste Nutzungsrecht nennt die Rechtswissenschaft sehr bezeichnend eine Servitut, weil das Eigenthum dadurch in der That dienend, unfrei wird; und sie kann eben nur geduldet werden, wenn sie freiwillig entstanden, und beschränkter Natur ist. So ist die Servitut das Zufällige, das Eigenthum das Nothwendige. Die Römer nennen sie ein *jus ad rem*, im Gegensatz zum *jus in re*, welcher Ausdruck, wie wir (S. 173) sahen, das eigentliche Eigenthum bezeichnen soll. Dieser Unterschied ist aber eben schlechter Art, weil erstens jedes Nutzungsrecht ein Eigenthumsrecht, und zweitens ein Recht auf eine Sache wohl so ziemlich dasselbe ist, was ein Recht an einer Sache.

Der Unterschied der Servituten liegt in der Art der Beschränkung, die sich entweder auf die Zeit oder auf den Umfang der Nutzungsrechte, auf die Person oder auf die Sache bezieht. Entweder nämlich ist es ein ganz vereinzeltes Nutzungsrecht bei einem ländlichen oder städtischen Grundstücke, welches dem nachbarlichen auf unbestimmte Zeit eingeräumt worden, wie die Wegegerechtigkeit, das Traufrecht, die *servitus luminum* u. s. w.; — Rechte, durch die das *prædium dominans* erst nutzbar wird. Oder es findet eine Abtretung des vollen Nutzungsrechts auf kurze Zeit, höchstens auf die Lebensdauer Einer Person, wie beim Niessbrauch, Statt. Weil diese letzteren Servituten an die Person gebunden sind, so heissen sie persönliche, während jene dingliche Servituten heissen. Die Reallast endlich ist diejenige Beschränkung des Eigenthums, welche in einer persönlichen Leistung des jedesmaligen Eigenthümers besteht; womit allerdings zur Unfreiheit des Eigenthums noch eine persönliche hinzukommt, wie z. B. im Frohndienste. Bei den Servituten ist letztere Unfreiheit nicht vorhanden, weil die Beschränkung eine rein sachliche ist.

Indem nun die zufällige Beschränkung der Abtrennung einer Nutzung vom Eigenthum entweder in der Dauer oder im Inhalt liegt, und beim Niessbrauch eben der erste Fall eintritt; so ist es ein unrichtiger Gedanke Justinian's in seinen Institutionen (II, 4, *De usufructu*, §. 1), wenn er das Erlöschen desselben für ein Belieben *(placuit)*, also bloss positiver Natur ansieht: *Ne tamen inutiles essent proprietates, semper abscedente usufructu, placuit certis modis ex-*

stingui usumfructum et ad proprietatem reverti. Ein Eigenthum, dem die volle Nutzung immer fehlte, wäre nicht bloss ein unnützes, sondern damit auch ein leeres, und folglich gar kein Eigenthum mehr, wenn auch, wie Justinian sich ausdrückt, dem Eigenthümer „die Substanz der Sache gerettet ist."

c. Im Mittelalter und zum Theil auch schon bei den Römern ist aber allerdings die Unfreiheit des Eigenthums so weit gegangen, einen immer währenden Niessbrauch, der sich also auch auf den Erben erstreckte, zuzugestehen. Das war die *Emphyteusis* und die *Superficies* der Römer, die Erbpacht, und das schon (S. 177) erwähnte Lehnrecht, das auch bei uns noch nicht ganz verschwunden ist. Alle diese Verhältnisse sollten ursprünglich kein Eigenthum sein, und doch sind die Inhaber dieser Rechte, als volle Nutzniesser, eigentlich die wirklichen Eigenthümer, der Ober-Eigenthümer dagegen nur der leere Herr. Eine ähnliche Bewandtniss hatte es mit dem Unterschiede des bonitarischen und des quiritarischen Eigenthums bei den Römern. Wenn nämlich gewisse Sachen nicht durch eine strenge Übertragungsform des bürgerlichen Rechts veräussert wurden, so bekam der Erwerber zwar das *in bonis*, welches volles Eigenthum war, aber der Veräusserer behielt das *nudum jus Quiritium*, welches ihm gar nichts nutzte. In den früher genannten Verhältnissen blieben aber dem Eigenthümer ausser den lehnsrechtlichen Ehrenrechten, wie die Huldigung u. s. w., doch auch nutzbare Rechte, ein Kanon, Laudemium u. s. w. So hatte der Eigenthümer auch einen Nutzen, wenngleich nur einen kleinen, während er bei den Servituten noch den grösseren hatte. Das Verhältniss hat sich so in jenen Einrichtungen vollkommen umgekehrt. Der Gebraucher wird zum wirklichen Eigenthümer, der Eigenthümer zum Inhaber eines vereinzelten Nutzungsrechts. Die geschichtliche Entwickelung dieser Verhältnisse hat daher auch ihre stetige Annäherung an's Eigenthum gezeigt, bis ihre Inhaber mit dem Ausdrucke des *dominus utilis* bezeichnet wurden, während der Obereigenthümer *dominus directus* heisst. Das Preussische Landrecht hat (Thl. I. Tit. 8. §. 20) solche Verhältnisse daher sehr gut nutzbares Eigenthum genannt, und den beiden Eigenthümern ein getheiltes Eigenthum (ebendaselbst, §. 16) zugeschrieben; was, wie bereits (S. 179) angegeben, als ablösbar ausgesprochen worden ist. So ist das *dominium utile* auch *directum*, das *dominium directum* auch *utile* geworden. Wäre aber die Auseinandersetzung nicht in jedem Augenblicke möglich, so wäre diess, psychologisch aufgefasst, der Standpunkt der

Verrücktheit, weil, wie in ihr Eine Person als zwei Willen erscheint, so hier zwei Willen in Einer Sache zusammentreffen, ohne von einander loskommen zu können, und doch nicht Eins sind.

2. Der Werth.

a. Weil der Gebrauch die wirkliche Seite des Eigenthums enthält, so ist er nicht nur Dasein des Willens nach der Besonderheit seiner Triebe, sondern auch nach seiner allgemeinen Persönlichkeit. Dieses allgemeine Dasein der Freiheit selbst, von der Seite der Brauchbarkeit angesehen, ist nicht mehr die besondere, sondern die allgemeine Brauchbarkeit. Und das nennen wir den Werth. Im Werth ist die qualitative Brauchbarkeit der Sache für die Befriedigung eines bestimmten Bedürfnisses zur quantitativen Brauchbarkeit für die unbestimmte Befriedigung aller Bedürfnisse geworden. In jeder specifischen Sache steckt ihre quantitative Nutzbarkeit, die Intensität der Befriedigung der Triebe, welche durch die Sache gewährt wird. So hat jede qualitative Sache für ihren Besitzer ihren Werth in sich selbst, den Werth an sich, wie Adam Smith ihn nennt, noch ganz abgesehen vom Tausche. Durch die im Werthe enthaltene quantitative Seite ist jede Sache aber auch mit allen andern dem Werthe nach vergleichbar, während die specifischen Qualitäten diess als solche gar nicht sind. Der Vertreter dieses Werths ist die schon (S. 153) erwähnte allgemeine Sache, das Geld, der vergleichende Werthmesser aller Dinge nach David Hume; und dabei doch, meint Montesquieu, ein von allem Werthe unabhängiges Zeichen, z. B. im Papiergeld. Da im Gelde der Werth sich äusserlich als eine andere Sache darstellt, also gewissermaassen der ausgeschiedene, der abgezogene Werth der Dinge für Andere im Tausche ist, so nennt es Adam Smith das Werkzeug des Verkehrs. Die zwei Arten des Werths, den Werth in sich und den Werth für Andere, unterschied Proudhon als Nutzwerth *(prix)* und Tauschwerth *(valeur)*, und nannte diesen den frei gewordenen Werth, im Gegensatze zum bloss ansichseienden.

Der erste Satz, der uns nach dieser Feststellung der Begriffe begegnet, ist nun der, dass der Eigenthümer des Gebrauchs auch der Eigenthümer des Werths sein muss. Das volle Eigenthum, das freie, duldet ihre Trennung nicht. Ich muss mich jedesmal, wenn ich will, aus der besondern Beschaffenheit der Sache in meine allgemeine Persönlichkeit erheben, d. h. die Sache verwerthen, zu Gelde machen können. Wenn mir die ganze Substanz der Sache

gehört, so gehört mir natürlich auch ihr Werth. Die Trennung des Werths der Sache von ihrer besondern Nutzbarkeit ist dieselbe Unfreiheit des Eigenthums, die uns schon bei der öfter (S. 177, 196) erwähnten Einrichtung des Lehnrechts aufstiess, und jetzt nur wieder von einer andern Seite her zum Vorschein kommt. Während nämlich der Lehnsmann nur das Eigenthum des Gebrauchs, nicht aber ursprünglich das des Werths hatte: so hat umgekehrt der Oberlehnsherr nur das Eigenthum des Werths, der indessen leer wird, weil der Gebrauch ganz, oder doch der grösste Theil des Nutzens, fehlt. In einem ähnlichen, doch vortheilhaftern Verhältnisse, als der Lehnsmann, befindet sich der Majoratsherr. Er kann das Gut vollständig gebrauchen, aber freilich auch nicht verwerthen. Der Werth, als ein unveräusserlicher, soll in den Händen einer starren, allgemeinen, unwirklichen Persönlichkeit, nämlich des Familiengeistes, sein, der eben durch die Stetigkeit seines Besitzes in einer Adelskammer zur Stütze der königlichen Gewalt dienen soll (S. 180). Was aber Ideen in unserer Zeit nicht stützen, das wird materieller Besitz noch weniger auf die Dauer vermögen.

b. Weil mitten aus den äusserlichen, zur Befriedigung meiner besondern Trieben dienenden Sache der Werth, als das allgemeine Dasein der Persönlichkeit, auftauchte, so muss für einen Jeden auch die innere Natur seines Willens in seinen äusserlichen Sachen zur Darstellung kommen. Das ist zweitens der persönliche Werth, dem sachlichen gegenüber. Die Gleichheit, welche das Recht anstrebt, ist nicht, dass jeder denselben Werth an äusserlichen Sachen besitze, sondern so viel als seine Persönlichkeit überhaupt werth ist oder Werth hat. Der Werth einer Persönlichkeit aber ist ihre That. So viel sie thätig gewesen, Sachen formirt, kurz gearbeitet hat: so viel, hat sie erworben, so viel besitzt sie. Die austheilende Gerechtigkeit will, dass Jemand so viel habe, als er werth ist: dass die Summe seiner Nutzwerthe dem innern Gehalt der Persönlichkeit entspreche. Ich bin selbst der Werth meiner Arbeit, die Summe meiner Werthe meine Person. Daher sagen die Engländer, um auszudrücken, wie viel Jemand besitzt, dass er so und so viel werth sei. Aus dieser Forderung des Entsprechens des innern und äussern Werths könnte der Saint-Simonistische Satz gefolgert werden, dass die Erbschaft unrechtmässig sei. In der That scheint die Erbschaft gar nichts mit der austheilenden Gerechtigkeit gemein zu haben, und ihr zu widersprechen, indem Jemand Etwas, fremde Werthe, bekommt,

ohne sie verdient zu haben; so dass also die Gütergemeinschaft das Vernünftige wäre, Kapital und Grund und Boden zum Eigenthum des Staats zu machen, und dem Einzelnen nur das zu lassen, was er durch seine Thätigkeit sich aneignet. Das Ersparte, das, womit ein Landgut gekauft wird, ist aber auch Arbeit, überflüssige Arbeit. Wer mehr arbeitet, als er braucht, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, legt zurück. Weil im Sohn sich nur die Person des Vaters fortsetzt, so kommt Jenem dessen ersparte Arbeit zu Gute. Die Person des Sohnes erhält den Verdienst des Vaters, das Einzige, was übertragbar ist, da das Verdienst des Verstorbenen es nicht ist. Diess Ererbte verpflichtet den Sohn, es durch sein eigenes Verdienst zu verdienen, und ohne seine Arbeit und Thätigkeit nutzt es ihm auch nichts. Die grössten Erbschaften werden durch Faulheit vergeudet. Man erwirbt eine Erbschaft wahrhaft erst dadurch, dass man sie nützt. Die *opera supererogatoria* des Erblassers, die einzigen, die ich anerkenne, erhalten also erst Werth durch die Selbstthat; und nun erst bekommt der schon öfter (S. 156, 193) erwähnte Göthische Vers:

Was Du ererbt von Deinen Vätern hast u. s. w.,

seine wahre Bedeutung.

Es bliebe indessen immer noch die Frage übrig, ob, wenn ich auch noch so sehr meinen Verdienst durch mein Verdienst genügend errungen sehe, ich also so viel Nutzwerthe besitze, als meine Person werth ist: durch diess allgemeine Dasein meiner Freiheit nun auch die allseitige Befriedigung meiner besondern Triebe gewährleistet sei. Denn was ich ererbt oder erworben habe durch meine Thätigkeit, dient diesem oder jenem Bedürfnisse. Meine Bedürfnisse sind aber mannigfaltig; und ich kann so bei grossen Werthen, die ich besitze, verhungern, wenn die Sachen, die ich habe, nicht gerade dem sich einstellenden Bedürfniss dienen. Es kommt also darauf an, dass ich meine Sachen stets umtauschen, den Nutzwerth, der in der Sache steckt, auch als allgemeinen Werth, als Geld darstellen kann; was dann geschieht, wenn Andere zu wenig von den Sachen haben, von denen ich zu viel habe, und umgekehrt. Kurz, die Aufgabe ist, dass Werth gleich Geld werde; so dass jeder Arbeiter in jedem Augenblicke seine Arbeit verwerthen könne. Ist diess der Fall, sagt Proudhon, dann hat jeder Arbeiter eine Münzstätte in seiner Werkstatt, und die gesellschaftliche Frage ist gelöst, das Proletariat unmöglich. Die Frage lässt sich nach Proudhon's (S. 197) erwähntem Sprach-

gebrauch auch so fassen: Wie kann Nutzwerth in Tauschwerth verwandelt werden? Einige meinen, es gelänge am Besten, wenn man das Geld abschaffte, also Alles auf den blossen Tausch der ersten kindlichen Zeiten zurückführte. Aber dadurch würde der Tansch nur erschwert, nicht erleichtert, weil er unbehülflicher wäre. Und die geläufigsten Dinge werden dann immer die Stelle des Geldes vertreten, z. B. die Rinder, wie im Beginn der menschlichen Gesellschaft; woher noch der Lateinische Ausdruck *pecunia* kommt. Die Frage kann übrigens hier nur gestellt werden. Ihre Lösung findet sie erst im gesellschaftlichen Rechte.

c. Wie wir zuerst von der Nutzung als einem unabgetrennten Theile des Eigenthums sprachen, und sie dann als vom Eigenthum losgelöst betrachteten, so werden wir nun auch beim Werthe verfahren. Diese Loslösung, sei es des ganzen oder eines Theiles des Werths, nennen die Rechtslehrer das Pfandrecht. Es handelt sich hier nicht um die Nützlichkeit des Pfandrechts, um die Sicherheit, welche es einem Darleiher gewährt, den Werth seines ausgeliehenen Eigenthums nicht zu verlieren; sondern es handelt sich um den rechtlichen Begriff des Verhältnisses. Und hier ist klar, dass der Pfandgläubiger nicht zum Gebrauch der Sache berechtigt ist, sondern nur, wenn er zur Verfallzeit sein dargeliehenes Kapital nicht wieder erhalten kann, die verpfändete Sache verkaufen lassen darf, um den Geldeswerth seines Eigenthums herauszuziehen. So ist im Pfande das Eigenthum des Werths zugleich ein solches, das sich leicht in Geld umsetzen lässt, besonders wenn die Summe des geliehenen Geldes sich innerhalb des bleibenden Tauschwerths der verpfändeten Sache hält. Wenn der Tauschwerth der Sache aber geringer, als die Schuld, oder auch nur gleich gross ist, so wird der Pfandgläubiger dadurch voller Eigenthümer der Sache; sonst muss er den Überschuss des Werths dem Schuldner lassen, da er dann nur Eigenthümer eines Theils vom Werthe ist. Der Gebrauch, der beim Pfande zum Eigenthum des Werths hinzukommen kann (ἀντίχρησις), ist etwas Zufälliges, insofern er die Stelle der Verzinsung des dargeliehenen Kapitals vertritt. Das bewegliche Pfand heisst Faustpfand, weil Sicherheit nur durch seinen Besitz entsteht; was beim unbeweglichen, der Hypothek, nicht der Fall ist.

3. Die Verjährung.

Da der Gebrauch das verwirklichte Eigenthum ist, und das Wesentliche des Eigenthums in sich schliesst: so muss er noth-

wendig in das volle Eigenthum übergehen, indem die im Werthe sich aus der Besonderung der Triebe zur Allgemeinheit erhebende Nutzbarkeit eigentlich schon das Dasein des freien Willens überhaupt ist. Wie der Gebrauch nicht fehlen darf, wenn Eigenthum erhalten werden soll: so erwerbe ich Eigenthum, wenn ich eine Sache gebrauche. In der That schliesst der Gebrauch die Occupation in sich, er kann auch Bezeichnung und Formirung sein; es ist diess aber nicht nöthig, und so bildet er eine vierte ursprüngliche Erwerbungsart, die Verjährung oder Ersitzung *(usucapio)*. Der nicht gebrauchende Eigenthümer verliert dadurch sein Eigenthum, der gebrauchende Besitzer erwirbt Eigenthum. Mit dem Erlöschen des Eigenthums entsteht das Eigenthum wieder. Exstinctiv- und Acquisitiv-Verjährung fallen auf diese Weise zusammen. Hier ist der Punkt, wo der Besitz Recht ist und Recht macht. Das nackte Eigenthum muss im Kampf gegen den Gebrauch unterliegen, eben weil es keine Wirklichkeit hat, nur ein nicht zu beachtender Schatte ist, den der Gebraucher hinzuerwirbt, aber nur nach einer gewissen Zeit; so dass, wenn der Eigenthümer noch vor deren Ablauf den Rechtsstreit erheben kann, er Sieger bleibt.

Ist die Länge dieser Zeitbestimmung philosophischer Natur oder nicht? Warum ist überhaupt Zeit nöthig? Ja, selbst daran ist gezweifelt worden, ob die Verjährung überhaupt vernünftig sei, oder bloss positiver Natur. Das Letztere behaupten sogar die Pandekten, indem sie *(l. 1. De usurpationibus et usucapionibus)* sagen: *Usucapio utilitatis tantum causa introducta est, ne diu incerta essent rerum dominia.* Der Nützlichkeitsgrund muss aber dem Vernunftgrunde weichen; und dieser ist hier folgender. Ein Eigenthümer, der nicht gebraucht, wird dafür angesehen, als habe er seinen Willen aus der Sache gezogen. Diese Vermuthung darf aber nur gemacht werden, wenn er sein Eigenthum aus seinem Gewahrsam gelassen hat, und der Gebrauch ihm auf diese Weise eine Zeit lang unmöglich geworden ist. Die Dauer der Zeit ist nothwendig, weil nur daraus der *animus sibi habendi* des Gebrauchers erschlossen werden kann, während bei den übrigen Erwerbungsarten, die herrenlose Gegenstände betreffen, schon die augenblickliche Handlung Eigenthum erwirbt. Solche Handlungen sind im untheilbaren Augenblick vollständig, da sie den reinen Begriff des freien Willens, der sich verwirklicht, ausdrücken. Die Ersitzung vermittelst des Gebrauchs, als der erscheinenden Seite des Eigenthums, bedarf aber der Zeit, da die Erscheinung, das Dasein sich

nur durch eine Reihefolge von Zeitabschnitten kund giebt. Zum Ergreifen, Bezeichnen gehört nur ein Augenblick; um meine Triebe durch Gebrauch zu befriedigen, gehört aber eine Reihe von Vorrichtungen. Ein Acker z. B. muss gepflügt, besäet, geerndtet werden u. s. w. Der vollendete Gebrauch setzt hier wesentlich Ein Jahr voraus. Nur die Forderung der Zeitdauer ist philosophisch, die Länge der Zeit mehr positiver Natur; es sei denn dass man die Benutzung eines Ackerlandes zur philosophischen Norm machen wolle. Das Römische Recht setzt indessen die Ersitzung beweglicher Sachen auf Ein Jahr, unbeweglicher auf zwei Jahre fest. Der redliche Besitzer ersitzt in kürzerer Zeit, als der unredliche. Endlich hebt die Unterbrechung des Besitzes *(usurpatio)* die Ersitzung auf; denn nur durch die ununterbrochene Folge des Besitzes ist Gebrauch möglich.

Nicht nur in Bezug auf einzelne Personen, sondern auch im Verhältnisse des Sonder-Eigenthums zum öffentlichen Eigenthum tritt Verjährung ein. So z. B. verjährt das Eigenthum der Denkmäler eines untergegangenen Volkes durch Nichtgebrauch. Nachdem die Türken Griechenland erobert hatten, dienten die Denkmäler der Griechen nicht mehr zur Erinnerung an die Siege ihrer Väter. Die Denkmäler wurden herrenlos, und jeder Finder konnte sie als herrenloses Gut occupiren; die Türken brannten Kalk aus den schönen Marmorstatuen. Nach seiner Befreiung hat das Griechische Volk aber den Besitz von Neuem ergriffen und Ausgrabungen durch fremde Gelehrte verboten. Wie in diesem Falle die Exstinctiv-Verjährung durch Nichtgebrauch eintrat, so verjährt umgekehrt das Eigenthum eines Schriftstellers an seinen Werken durch allgemeinen Gebrauch des Volks. Ein Buch ist eine Leistung, wie jede andere, deren Ertrag auf die Erben übergeht. Die verschiedenen Gesetzgebungen nehmen aber meistentheils einen Zeitraum von dreissig Jahren vom Tode des Schriftstellers gerechnet an, nach welchem Jeder die Werke drucken kann. Warum dieser Unterschied des geistigen Eigenthums gegen sinnliches? Ist es unwürdiger? Gewiss nicht! Ein Haus bleibt der Familie, eben weil es nicht von dem ganzen Volke gebraucht wird. Werke eines Schriftstellers aber gehen in den allgemeinen Gebrauch über. Schillers und Göthes Gedanken gehören nicht ihren Familien mehr, als allen Andern, an. Es findet hier also eine Acquisitiv-Verjährung, eine wahre Ersitzung Statt. Eine Übersetzung eines Schriftstellers, eine Ausgabe des Plato oder Aristo-

teles, da sie eine besondere gelehrte Thätigkeit voraussetzen, können aber wieder Eigenthum des Übersetzers oder Herausgebers werden unter denselben Beschränkungen, wie vorhin beim Verfasser selbst. Und Wolfs Ausgabe des Homer ist jetzt Gemeingut, wie die erste ἐκ νάρθηκος.

C. Die Entäusserung.

Indem durch die Verjährung das bejahende Verhältniss zur Sache wieder aus dem verneinenden herauswächst, so haben wir nun im höchsten Eigenthumsverhältnisse die Verknüpfung dieser beiden Seiten: aber wieder so, dass einmal das bejahende Verhältniss das verneinende bewältigt, dann umgekehrt das verneinende über das bejahende siegt, endlich beide im Gleichgewicht sich befinden. Das erste dieser Verhältnisse, die sämmtlich eine Trennung der Person von der Sache, also eine Entäusserung in sich schliessen, ist:

1. Die Äusserung der Kräfte.

Sie ist die fünfte und vollendetste aller ursprünglichen Erwerbungsarten, weil sie alle früheren in sich schliesst: Occupation, Accession, Bezeichnung, Formirung und Gebrauch; ein so erworbenes Eigenthum also das sicherste. Indem ich meine Kräfte durch Ausübung meiner körperlichen und geistigen Geschicklichkeiten äussere, entspringt eine Leistung oder Arbeit, die, als Veränderung meiner Person, so wie der Dinge, eine doppelte Negation ist. Dass ich in der Arbeit zugleich meine Triebe zurückhalte, also negire, um einen Zweck meines Geistes in die Aussenwelt zu setzen, darin liegt die sittliche Seite der Arbeit. Nicht nur die Verneinung meiner Persönlichkeit, die durch die Verwendung meiner körperlichen sowohl als meiner geistigen Kräfte geschieht, schlägt in das bejahende Verhältniss um, indem eine äusserliche Sache erzeugt wird, die erst dadurch die meinige wird, dass ich sie von mir lostrenne. Sondern auch die durch meine Thätigkeit hervorgebrachte Veränderung der äussern Sache lässt die Verneinung derselben als das bejahende Dasein meiner Person in ihr erscheinen; so dass in dieser doppelten Negation das bejahende Verhältniss der Erwerbung durchaus das überwiegende ist.

Eine der hierher gehörigen Arbeiten, die schriftstellerische, verdient eine Bemerkung, weil eben hier der eigenthümliche Fall sich zeigt, dass die Äusserung der Kräfte nicht nur Entäusse-

rung im bejahenden Sinne, sondern zugleich Veräusserung, verneinendes Verhältniss zur Sache ist, dabei aber doch das Eigenthum nach einer Seite hin erhalten bleibt. Wir müssen uns nämlich klar machen, was bei der Herausgabe eines Buches, eines Kupferstichs u. s. w. veräussert wird, was nicht. Sobald die Handschrift, die Zeichnung oder dergleichen fertig ist, hat der Verfasser durch Äusserung seiner Kräfte sich der Sache entäussert und sie damit erworben. Bei einem einzelnen Kunstwerke oder Handwerkserzeugnisse kann der Verfasser nun, wenn er sie veräussert hat, nichts mehr in Anspruch nehmen. Die Sache geht ganz und ungetheilt in die Hände eines Andern über. Nicht so bei Handschriften. Der Verfasser verkauft dem Verleger für das Honorar die Erlaubniss, die Handschrift so und so viel Mal, je nachdem die Höhe der Auflage bestimmt wird, zu vervielfältigen. Dann ist jedes Exemplar, welches mehr abgezogen wird, ein Diebstahl des Verlegers gegen den Schriftsteller. Oder aber der Verfasser verkauft die ganze Handschrift mit allen Auflagen und Ausgaben; dann hat er freilich des ganzen Rechts der Vervielfältigung dieser seiner Gedanken sich entäussert, aber nur zu Gunsten des Verlegers.

Diess Verhältniss ist einfach. Wie verhält sich aber der Verleger zum Käufer des einzelnen Exemplars? Es ist keine Frage, dass der Käufer durch Erwerbung des Exemplars den Gebrauch dieses Buchs erwirbt, — doch nicht den vollen Gebrauch: oder vielmehr, es sind in diesem Rechtsverhältnisse zwei ganz verschiedene Sachen im Spiele, die wir vollkommen trennen müssen. Der Käufer des einzelnen Exemplars erwirbt den vollen Gebrauch dieses einzelnen Eigenthums, also das Recht, die in diesem Buche enthaltenen Gedanken sich anzueignen, sich daran zu erfreuen, sie zu benutzen, weitere Gedanken daran zu knüpfen, kurz sich zu bilden, sich zu unterrichten: ja dadurch die Fähigkeit zu erwerben, selbst ein Buch zu schreiben. Mit dem Kaufpreis einiger Thaler hat er aber nicht die allgemeine Sache, die im Exemplare, als einem blossen Beispiele seiner Gattung, steckt, nicht das Recht, die Exemplare als fungible Sachen zu vervielfältigen, erworben. Das hat eben der Verleger und der Schriftsteller sich vorbehalten. Hierin liegt das Widerrechtliche des N a c h d r u c k s. Ähnlich verhält sich die Sache bei mündlichen Vorträgen, Kupferstichen u. s. w. Der Nachdrucker stellt sich, als ob er mit dem Gebrauch des einzelnen Exemplars auch das Recht der Vervielfältigung erkauft hätte. Das ist nicht wahr. Und er begeht so einen Diebstahl, indem er sich

das Eigenthum eines Andern aneignet. So und nicht anders muss der Nachdruck gefasst werden.

Im Alterthum war auch die Vervielfältigung ein vereinzeltes Thun, die Abschrift. Doch da Buchhändler auch ein Gewerbe daraus machten:

Hic meret æra liber Sosiis, hic et mare transit,

so kann man sich denken, dass auch damals der Käufer wohl ein Exemplar sich abschreiben lassen kann. Aber wie viele? Wo ist da jedoch die Grenze? Und bestand denn überhaupt irgendwie ein Gewerbezwang? Gewiss nicht! Das Vervielfältigen war also kein Diebstahl, wie bei uns, weil die Sache keine allgemein erzeugbare war, sondern die Herstellung jedes Exemplars immer vereinzelten Fleiss erforderte.

Im Mittelalter wurden Kaufleute, die auf Messen zogen, durch freies Geleit gegen Wegelagerer geschützt. Jetzt schützt der Staat wohl seine Angehörigen auch in ihrem geistigen Eigenthum. Aber es muss ein völkerrechtliches Verhältniss werden; mit Frankreich und England hat Preussen bereits dergleichen Verträge abgeschlossen. Belgien druckte früher alle Französischen Werke ungestraft nach; und es kann nur höchst auffallend erscheinen, wenn in einer Versammlung Belgischer Nachdrucker von einem durch drei Jahrhunderte „geheiligten“ Rechte des Nachdrucks — also einem verjährten Rechte des Diebstahls — gesprochen wurde. Jetzt aber ist endlich durch einen Vertrag zwischen Frankreich und Belgien dem Nachdruck Einhalt gethan.

Louis Blanc meint, es gebe kein geistiges Eigenthum: die Gedanken, sobald sie veröffentlicht, seien unmittelbar Gemeingut. Ganz richtig! Das Recht der Vervielfältigung der Exemplare ist aber kein Gemeingut; denn es ist kein geistiges, sondern ein körperliches Eigenthum. Man könnte zwar meinen, wenn die Gedanken Gemeingut des Volkes sind, so darf es nicht von der Willkür eines Schriftstellers oder Verlegers abhangen, ob sie verbreitet werden oder nicht. Kein Verleger wird sich aber auch weigern, immer neue Auflagen nach dem Bedürfnisse zu machen. Wenn nun dagegen eingewendet wird, dass diess immer ein Vorrecht bleibe, die Mitbewerbung müsse auch hier eintreten, so erwiedert Louis Blanc: „Gebt dem Schriftsteller nicht, wie einem Erfinder, ein Vorrecht, sondern ein für alle Mal eine öffentliche Belohnung als Kaufpreis dafür, dass er sein Werk in den unumschränkten Gebrauch Aller giebt; und dann könnt Ihr den Nachdruck erlauben.“ Heisst das

aber nicht, auch das körperliche Eigenthum, wie das geistige, zum Gemeingut machen? Die vorhin (S. 202) erwähnte dreissigjährige Acquisitiv-Verjährung schriftstellerischer Werke durch's Volk haut den Knoten der Schwierigkeit nur entzwei, ohne die Frage grundsätzlich zu entscheiden. Denn eigentlich könnte doch erst mit dem Aussterben der Erben des Schriftstellers, oder des Verlegers, wenn dieser das volle Verlagsrecht erworben, die Schrift Gemeingut geworden sein.

Schwieriger als beim Nachdruck stellt sich die rechtliche Beurtheilung des Plagiats. Der Plagiator verletzt nicht das Recht der Vervielfältigung der Exemplare. Er benutzt nur die Gedanken eines Andern, um mit ihrer Hülfe ein anderes Buch, das er nun als sein Werk drucken lässt, herzustellen. Was liegt darin Unredliches? da ich mich eben durch Gebrauch fremder Bücher zum Schriftsteller machen darf. Hier kommt eben Alles auf die Form an, wie schon der Entwurf eines Preussischen Gesetzes über diese Materie richtig anerkannt hat. Sind dieselben Gedanken in einer ähnlichen, sklavisch nachgebildeten Form mit einigen unwesentlichen „Modificatiönchen“, wie Hegel (Rechtsphilosophie, §. 69) sagt, vorgetragen: so ist es ein Plagiat, ein Betrug, ein feiner, versteckter Diebstahl, der das Recht umgeht, während der Nachdruck es offen verletzt. Es ist aber nicht zu verlangen, dass jeder Schriftsteller neue, lauter neue Gedanken habe. Ja, es ist oft wichtiger, lehrreicher, verdienstlicher, die Gedanken eines Andern in eine neue, Alle ansprechende Form zu bringen, als sie ursprünglich in eine ungeniessbare niederzulegen. Das Plagiat ist nicht vorhanden, sobald das Werk in Einem Gusse aus dem schöpferischen Geiste des Verfassers hervorgegangen ist, sollten auch die ursprünglichen leitenden Gedanken mehr oder weniger entlehnt sein. Wer ist, wer kann immer original sein? Von hundert Büchern ist es kaum eins. Dazu rechne man die vielen rein der Nützlichkeit ihren Ursprung verdankenden Bücher, Schulbücher, Abrisse, Rechen-, Andachtsbücher u. s. w. Ist da nicht der Stoff schon grossentheils durch die Natur der Sache vorgeschrieben? Aus diesem Grunde ist auch eine Übersetzung, dem Original gegenüber, nie Plagiat, weil die Form, hier die sprachliche, immer dem Übersetzer angehört.

2. Die Dereliction.

Dass der Wille sich durch seine Arbeit selbst zu einer äusserlichen Sache macht, ist nicht die einzige Weise der Entäusserung.

Statt sich selbst äusserlich zu machen, kann er vielmehr seiner Person die Sache äusserlich machen, also kein neues Verhältniss knüpfen, sondern vielmehr ein altes lösen. Dieses überwiegend verneinende Verhältniss nennen die Rechtslehrer die Dereliction. Die Einheit von Person und Sache, welche im Eigenthum vorhanden war, wird aufgehoben. Indem aber die Sache nur insofern verneint wird, als sie aufhört, Dasein des freien Willens zu sein, ist sie dadurch eben so auch bejaht; — denn sie hört auf, durch den freien Willen im Gebrauche verneint zu werden. Ihre Verneinung wird verneint; und das ist doch ein sehr bejahendes Verhältniss, aber nicht nur in Bezug auf die Sache, sondern auch in Bezug auf die Person. Denn dass der Wille sich aus einer äusserlichen Sache zurückzieht, um dadurch zum bejahenden Gefühl seiner reinen Persönlichkeit zu kommen, ist in dieser Sphäre das höchste Dasein seiner Freiheit. Ich fühle mich freier in meinem übrigen Eigenthum dadurch, dass ich das missliebige von mir stosse. Das Entäusserungsrecht ist daher die höchste Spitze der Eigenthumsrechte, die den Begriff des Eigenthums vollendet.

Es fragt sich aber, was kann ich derelinquiren? Insofern die Dereliction eine rechtliche Handlung, ein Dasein meines freien Willens sein soll, kann ich nur einen Theil des Daseins meines freien Willens, irgend eine äusserliche Sache derelinquiren, weil ich nur so das Dasein meiner Freiheit auch behalte, und mich mit dem Übrigen von jenem Theile lossage. Wollte ich den ganzen Umfang des Daseins meiner Freiheit, als Gegenstand, von mir ablösen: so bliebe keine Rechtsperson übrig, welche diese rechtliche That beginge. Es folgt hieraus, dass der Selbstmord unrechtlich ist. Es handelt sich hier noch nicht um den sittlichen Gesichtspunkt, wonach der Einzelne seine Person, sein Leben nur einem höhern Zwecke, einem sittlichen Verhältnisse, einer gesellschaftlichen Idee opfern darf. Sondern vom streng rechtlichen Gesichtspunkte muss ein Entäussernder vorhanden sein, beim Selbstmord ist aber der ganze Umfang der Persönlichkeit das Entäusserte. Der Selbstmord ist also wohl eine Thatsache, aber kein Recht, kein Dasein der Freiheit. Man will zwar den Selbstmord durch den Satz rechtfertigen: *Nemo sibi injuriam facere potest.* Diess ist insofern ganz richtig, als ich jeder Seite meiner Rechte mich willkürlich entäussern kann, da das strenge Recht nur eine Befugniss, nicht eine gebietende Pflicht auferlegt. Beim

Selbstmorde kann ich schon aus dem Grunde mir kein Unrecht anthun, weil dieses Ich, diese Person, in der vollendeten That gar nicht mehr vorhanden ist. Den Selbstmord hat man daher mit Recht für einen augenblicklichen Wahnsinn, für ein Fortfallen der freien Persönlichkeit angesehen. Aber der Selbstmord ist doch überhaupt ein Unrecht, eben weil er die Verneinung der freien Person ist, diese dabei als eine Sache behandelt wird; und das ist, wie wir sehen werden, der Begriff eines widersinnigen Urtheils, eines Verbrechens. Die Freiheit ist der Zweck des Rechts; und den ganzen Umfang derselben für sich aufheben, ist kein Recht, sondern ein Unrecht, wenn man auf dem streng rechtlichen Standpunkt auch nicht angeben kann, wem, sich oder einem Andern, der Selbstmörder es anthut. Auf dem gesellschaftlichen Standpunkt thut er es aber dem sittlichen Verhältnisse, d. h. einem Andern, welches eben seine substantielle Wesenheit selber ist, an. Bestraft kann der Selbstmörder freilich nicht werden, weil Strafe Verletzung seiner Freiheit ist, er diese Verletzung aber schon selber erschöpfend geübt hat.

Wenn der Selbstmord Unrecht ist, weil ich das ganze Dasein meiner Freiheit aufgebe, so könnte man sagen, den Finger, die Hand abhauen, wie sogar das Evangelium räth, wenn sie dich ärgert, sei erlaubt; denn ich derelinquire ja hier nur einen Theil meiner Persönlichkeit. Origenes entmannte sich, um der fleischlichen Sünde zu entgehen. Andere verstümmeln die rechte Hand, um nicht Soldat zu werden. Die Pflicht, das Menschengeschlecht zu vermehren, die Militärpflichtigkeit, wenn letztere überhaupt Recht wäre, gehören noch nicht in den Standpunkt des Einzelrechts. Aber auch hier müssen wir sagen, nur Sachen, Theile meines freien Daseins kann ich derelinquiren. Ein Glied meines Körpers gehört aber zu meiner Person selbst, und diese kann nicht getheilt werden. Im Finger u. s. w. verletze ich die Person überhaupt, die Freiheit als solche. Jede Selbstverstümmelung ist also ein Unrecht. Kann sie nicht sogar, weil im Organismus Alles zusammenhängt, den Tod zur Folge haben? im abgehauenen Finger das Leben mit abgehauen sein? geschweige bei dem gefährlichen Schnitt des Origenes.

3. Die Veräusserung.

Die vollendetste Entäusserung ist nun die, wo das bejahende und das verneinende Verhältniss der Person zur Sache sich das

Gleichgewicht halten. Das ist eine Dereliction von Seiten des Einen Eigenthümers, mit der zugleich die Erwerbung der Sache durch einen anderen Eigenthümer zusammenfällt. In der Veräusserung zieht der Eine seinen Willen aus der Sache unter der Bedingung zurück, dass der Andere ihn hineinlege. Wer derelinquirt, ist eigentlich, um im Bilde zu reden, herzlos gegen die Sache; er stösst sie bloss von sich. Wer sie veräussert, sorgt dafür, dass sie unter die Obhut einer andern Person gelange, ihr die Würde, eine Person zu vertreten, nicht verloren gehe.

Fragt man hier wieder, wie bei der Dereliction, welche Sachen veräussert werden können, welche nicht, so muss eine ähnliche Antwort erfolgen. Ich darf einem Andern nicht mein Leben, nicht den ganzen Umfang meiner Freiheit veräussern, also z. B. mich ihm nicht als Sklaven verdingen; denn da fehlt wiederum die freie Person, womit ich diess rechtliche Geschäft vollführte. Nur eine zeitweilige Äusserung meiner Kräfte kann ich einem Andern für Lohn verdingen. Wenn sich nun auch Beamte auf ihre Lebenszeit verpflichten, so ist doch der Umfang dessen, was sie veräussern, nur die Amtsthätigkeit, nicht alle ihre übrigen menschlichen Freiheitsäusserungen, wie die Zwingherrschaft jetzt will. Selbst seine Stimme als Wähler oder Abgeordneter soll gewissermaassen Eigenthum der Regierung geworden sein, *tanquam cadaver*, wie die Jesuiten sagen. Dann wäre der Beamte eine Maschine, ein Sklav, und nichts weiter. Ferner ist noch zu bemerken, dass ja auch ein auf Lebenszeit Angestellter seinen Abschied fordern, sich in Ruhestand versetzen lassen kann; doch freilich nur mit Bewilligung der Regierung. Immer ist er nicht Sklav, wenn er, ausser Beamter, auch Bürger und Mensch sein kann. Auch die Leibeigenschaft ist hiernach ein unfreies Verhältniss, während der Tagelöhner, das Gesinde, auf Kündigung gedungen, ihre Freiheit unverletzt behalten.

Alle unumschränkten, alle unendlichen Rechte sind hiernach unveräusserliche. Wie ich nicht das Recht habe, mein Leben, den ganzen Umfang meiner Freiheit, zu veräussern: so noch viel weniger mein ganzes geistiges Leben, meine Ehre, meine Gewissensfreiheit. Und wenn ich es gethan habe, so ist ein solches Geschäft rechtlos, solche Rechte unverjährbar, — solches Versprechen also ungültig und unverbindlich. Der Deutsche, wenn er in der Leidenschaft des Spiels, nach Tacitus' Bericht, alles endliche Besitzthum eingesetzt hatte, dann setzte er auf den letzten Wurf seine Freiheit und die seiner ganzen Familie, und verdang sich

dem Gewinner als Sklav. Solch' Versprechen ist er zu halten nicht verpflichtet. Und nicht nur bei Einzelnen, auch bei ganzen Völkern, ist die Freiheit ein unverjährbares Recht. Ein unterdrücktes, auch ein durch einen Friedensvertrag, weil es musste, sich selbst unterwerfendes Volk ist nicht an das Versprechen, welches es dem Sieger gegeben hat, gebunden. Es kann in jedem Augenblicke seine Freiheit und Selbstständigkeit wieder erringen, und hat ein Recht dazu. Griechenland hat drei Jahrhunderte unter der Sklaverei der Türken geschmachtet, und endlich mit dem Jubelgeschrei von ganz Europa, und unter dem Donner der Kanonen Englands, Frankreichs und Russlands bei Navarin, am Jahrestage der Schlacht von Salamis, sich wieder als freies Glied in die grosse Europäische Familie eingereiht. Italien, Ungarn, Polen und jedes andere zertretene Volk hat dasselbe Recht. Italien hat es bereits geübt; und die Polen haben es im Kampfe mehrmals, wenn auch bisher vergeblich, versucht.

In der Veräusserung setzt das Umschlagen des verneinenden Verhältnisses in's bejahende einen anderen freien Willen voraus. Im Eigenthum hatten wir es nur mit Einem freien Willen zu thun. Jetzt ist das entstehende Dasein einer andern Person in der Sache durch das aufhörende Dasein der ersten in derselben Sache vermittelt. Eine Person erwirbt nur Eigenthum dadurch, dass eine andere Person es verliert. Das ist nun die Übertragung des Eigenthums *(traditio)*, womit eine Reihe von abgeleiteten Erwerbungsarten beginnt. Die das Eigenthum aufgebende Person äussert das Dasein ihrer Freiheit nur in der andern Person, nicht in der Sache. Nur im Willen des Erwerbers ist der Veräusserer frei; er kann gar nicht veräussern, sondern nur derelinquiren, wenn der Andere nicht erwerben will. Und so wird das verneinende Verhalten des Veräusserers allein durch den Willen des Erwerbers bejahend. Der neue Eigenthümer ist zwar auch in der Sache frei, aber die Quelle seiner Freiheit ist ebenso nur das Dasein der Freiheit eines Andern. So ist das Dasein der Freiheit eines Jeden der freie Wille des Andern. Die Freiheit hat einen höheren Boden erreicht; und das ist der Vertrag.

Zweites Kapitel.

Der Vertrag.

Das Obligationen-Recht ist wohl auch noch Sachenrecht, Verhältniss der Person zur Sache, aber diess sachliche Verhältniss

ist jetzt nur das Zweite, während das Verhältniss der Person zur Person das Ursprüngliche, und die Quelle jenes andern Verhältnisses ist. So hat die Freiheit nicht mehr ein ihr äusserliches Dasein, sondern ihr Dasein ist ihr gleich geworden. Das Dasein meiner Freiheit in einer Sache ist noch nicht das angemessenste Dasein der Freiheit. Das Gegenständliche, worin sich der Wille abspiegelt, muss selbst der Natur des Willens entsprechend sein, und zugleich gegenständlich bleiben: d. h. das Dasein des Willens ist jetzt ein anderer Wille, und erst so ist meine Freiheit geistig gegenständlich. Das Eigenthum ist freilich das höhere, allgemeine Dasein der Freiheit, insofern es das von Allen Anerkannte ist. Es bleibt der Zweck, der Vertrag dagegen nur das Mittel, um, nach Vertheilung der Sachen durch Occupation, noch Eigenthums-Erwerbungen möglich zu machen. So ist der Vertrag nur um der Nützlichkeit willen für die Befriedigung der Bedürfnisse eingeführt; es ist mein Interesse, Sachen, die ich nicht brauche, gegen solche, die ich brauche, umzutauschen. Andererseits ist aber dieses Mittel höher, als der Zweck, weil es einen höheren Standpunkt der Freiheit einnimmt, die verwirklichte, nutzbare, angewendete Freiheit darstellt. Um diesen Standpunkt aber in der That auszufüllen, muss der Verkehr auch wirklich frei sein. Damit der Nutzwerth meiner Sachen einen entsprechenden Tauschwerth erlange, muss ich aus- und eintauschen können, wo es mir beliebt. Der Freihandel ist die Grundbedingung aller weitern Freiheiten. Nur wenn ich den ganzen Erdball ohne die mindeste Beschränkung zum Markt habe, um meine Waaren, meine Arbeit, meine Leistungen da hinzubringen, wo ich sie am Besten verwerthen kann, bin ich frei in meinen Verträgen, wird der Verkehr Aller mit Allen ungehindert vor sich gehen. So wird Mangel und Überfluss an Erzeugnissen und Arbeitern sich am Besten ausgleichen und diese über die ganze Erde vertheilen. Die erleichterten Mittel dieser Vertheilung, Dampfschiffe, Eisenbahnen u. s. w., hat ja die Neuzeit dazu erfunden. Einfuhrverbote, welche den Staat von allen fremden Waaren abschliessen, bringen Alles in's Stocken. Die überflüssigen Erzeugnisse finden keinen Absatz, die mangelnden Arbeitskräfte bei Ausweisungen, Verweigerung der Niederlassung u. s. w. keinen Ersatz. Sind aber alle diese Schranken auf der ganzen Erde gefallen, so wird, wer Arbeit sucht, sie irgendwo finden: wer Waaren kaufen will, sie irgendwo feil geboten sehen. Die übermässige Waarenerzeugung wird durch diesen steten Umlauf nicht

irgendwo eine Stauung hervorbringen, Jeder also durch seine Arbeit Eigenthum und Genuss, den Zweck der Verträge, erzielen. Die Freiheit, das Vernünftigste, wird so auch das Nützlichste, das Proletariat unmöglich gemacht, und somit, wie wir im zweiten Theile entwickeln werden, die gesellschaftliche Frage gelöst sein.

Die Lehre von den Verträgen wird sich nun nach drei Seiten, wie das Eigenthum, vollständig darstellen. Wir haben erstens wieder den Begriff und das Entstehen der Verträge, zweitens ihr Dasein, ihr Bestehen, die Spaltung derselben in ihre Arten, endlich die Auflösung der Verträge und ihren Übergang in's Unrecht zu betrachten, der darin liegt, dass der Verpflichtete sich der Erfüllung derselben entziehen will.

A. Der Begriff des Vertrags.

Während im Eigenthum der Wille als die Substanz erscheint, welche in den Sachen, die er besitzt, so viel Accidenzien seiner Freiheit weiss: so wird dieses ruhende Substantialitätsverhältniss, um mich eines Kantischen Ausdrucks zu bedienen, im Vertrage zu einem Causalitätsverhältnisse. Die ruhende Substanz geht in die Thätigkeit über durch das Verhältniss zu einer andern Substanz, zu einer zweiten freien Persönlichkeit, die Beide eine ihrer Accidenzien, d. h. eine ihrer Sachen oder Leistungen, gegen einander austauschen. Im Vertrage sind zwei Personen und zwei Sachen im Verhältniss zu einander. Person und Sache sind nicht mehr die einseitigen Gegensätze, welche in Übereinstimmung mit einander gesetzt werden. Sondern erst stimmen die Personen subjectiv mit einander überein, ehe diese Übereinstimmung auch auf die Sachen übertragen wird. Wir haben so erstens die subjective Übereinstimmung der Willen, als das Wesentliche des Vertrags, zu betrachten, zweitens die Gegenstände des Vertrags zu untersuchen, und drittens die Beziehung der Übereinkunft auf den Gegenstand, die Leistung, abzuhandeln.

1. Die Übereinkunft.

Es fragt sich zunächst, was sind die Erfordernisse, Voraussetzungen, Bedingungen dieser Gemeinsamkeit zweier Willen: zweitens, was sind ihre Seiten; drittens, auf welche Weise ist die vorhandene Übereinkunft durch die wirkliche Schliessung des Vertrags gegenständlich geworden.

a. Die Erfordernisse der Übereinkunft sind zunächst

zwei Personen, die beim Eigenthum, als solchem, noch nicht nöthig waren. Wenn sie oder noch mehrere dabei vorhanden waren, so war ihr Verhältniss das der gegenseitigen Anerkennung Aller durch Alle. Jeder achtet das Eigenthum des Andern, welches es auch gerade sei; aber die Personen wollen noch nicht ausdrücklich, dass gerade diese Sache Eigenthum dieser Person sei. Das Eigenthum war daher nur das Dasein der Freiheit überhaupt, das allgemeine Dasein der Freiheit, wo der besondere Inhalt noch gleichgültig war. Im Vertrage kommt es dann aber gerade auf diesen an; die Personen wollen, dass diese Sache Eigenthum dieser Person werde, indem sie aufhöre, das der andern zu sein, und bei einer andern Sache umgekehrt. Der Wille des Einzelnen tritt also hier nicht als der allgemeine vernünftige, sondern als besonderer, als Willkür auf. Indem die Willkür der Ausgangspunkt des Vertrags, und das Setzende des Eigenthums ist: so ist er das Eigenthum in der Erscheinung, das durch den besonderen Willen verwirklichte Eigenthum. Vom Gebrauche, der dieselbe Begriffsbestimmung hatte, unterscheidet der Vertrag sich aber darin, dass in ihm die Befriedigung der Triebe nicht mehr, wie beim Gebrauche, alleiniger Zweck ist, sondern das Eigenthum nun selbst Gegenstand der Willkür geworden ist, wenn auch dieses Eigenthum nur um der Befriedigung der Triebe willen gegründet worden war. Aber nicht nur der besondere Wille ist die Bedingung des Vertrags, sondern vielmehr drittens die Einheit dieses besondern Willens mit einem andern besondern Willen. An die Stelle des allgemeinen Wollens der Freiheit ist die blosse Gemeinsamkeit der Willen getreten. Der Einzelne giebt seinen besonderen Willen auf, und will, was der Andere will; es ist das Verhältniss zweier Personen, die sich unter einander, und zwar ganz allein, zu einer bestimmten Leistung verpflichten. Und desshalb gründet die Übereinkunft im Vertrage *(consensus)* eine Verbindlichkeit *(obligatio)*; woher auch der Name des Obligationen-Rechts kommt.

b. Die Seiten der Übereinkunft sind folgende. Indem das Dasein der Freiheit des einen Willens im andern bei einem jeden der beiden Willen vorhanden ist, so hat der Vertrag ein doppeltes Dasein, nämlich im Geiste einer jeden der beiden Personen. Der Wille des Einen, sein Eigenthum zu Gunsten des Andern aufzugeben, heisst das Versprechen *(promissio)*. Der Wille des Andern, diess vom Ersten aufgegebene Eigenthum zum

seinigen zu machen, die Annahme (*acceptio*). Und ohne dass diese beiden Seiten in einem untrennbaren Augenblick zusammenfallen, ist keine Übereinkunft vorhanden. In ihr besteht nun aber auch das Wesentliche eines Vertrags. Denn da der Begriff desselben das Dasein der Freiheit in einem andern Willen ist, und dieses Dasein durch die Übereinkunft gesetzt ist: so bedarf es nur ihrer, um den vollgültigen Vertrag zu erzeugen.

c. Die Schliessung des Vertrages ist nur das Gegenständlichwerden der subjectiven Einheit der beiden in der Übereinkunft enthaltenen Seiten. Das gegenständliche Dasein eines Geistigen ist aber die Sprache. Die Übereinkunft ist so an gewisse Formen gebunden, ohne welche der Vertrag noch nicht als wirklich geschlossen angesehen werden darf. Diese feierliche Schliessung des Vertrags ist nun die Stipulation, ohne welche der Vertrag nur erst angebahnt ist, etwa in sogenannten Punctationen u. s. w. Zu bestimmen, welches diese Formen näher seien, z. B. in Rom die feierlichen Worte: *Spondes? Spondeo* u. s. w., ist Sache der positiven Gesetzgebung, Die Philosophie kann nur sagen, dass der feierliche Ausdruck des Willens in der Sprache niedergelegt sein muss. Da aber im Vertrage das Dasein meiner Freiheit, also das Recht, lediglich im Willen eines Andern wurzelt: so ist mit dem Aussprechen dieser Formen dann eben auch der Vertrag rechtsgültig geschlossen, und die Erfüllung nur eine selbstlose Folge. Das ist eine Forderung der Vernunft. So hat es dann auch das Preussische Landrecht (Thl. I, Tit. 5, §. 79) festgesetzt, während im Römischen Recht diess nur bei einigen Verträgen, den sogenannten Consensual-Contracten, der Fall war, in den andern aber, von denen die Römer sagten, dass sie *aut verbis*, *aut literis*, *aut re contrahuntur*, die blosse Übereinkunft noch nicht das Recht gab, auf Erfüllung zu klagen, sondern nur, wie es genannt wurde, eine *obligatio naturalis* begründete: nämlich allerdings eine naturrechtliche Verpflichtung, durch welche man aber keine bürgerliche Klage, sondern nur eine *exceptio* erlangte, wenn etwa die Verpflichtung anderweitig erfüllt worden und der Erfüllende nun auf Rückgabe klagen wollte. Dieser Unterschied ist ein ganz unvernünftiger.

2. Der Gegenstand des Vertrags.

Da die nur auf einen besonderen Inhalt sich beziehende Willkür der Ausgangspunkt des Vertrags ist, so darf der Gegenstand desselben, wie sich auch schon (S. 209) bei der Veräusserung zeigte,

nicht ein unendliches Recht, das allgemeine Dasein der Freiheit überhaupt, wie allerdings beim Eigenthum, sein, sondern muss selbst besonderer Natur, eine einzelne äusserliche Sache, ein beschränktes Recht sein. Auch über den ganzen Umfang der geistigen Geschicklichkeiten darf die Willkür, wie wir dort gleichfalls sahen, nicht verfügen, sondern nur über einen Theil derselben. Die Beschränktheit des Subjects des Vertrags hat nothwendig auch die Beschränkung des Gegenstandes zur Folge. Die ganze Person kann nie Gegenstand eines Vertrags sein. So bleiben als solche Gegenstände nur eine ganze Sache, also ihr Eigenthum, oder der Gebrauch einer Sache, oder endlich besondere Dienstleistungen der Personen übrig. Daher ist es falsch, sittliche Verhältnisse, wie Rousseau den Staat und Kant die Ehe, als Verträge anzusehen. Der Staat geht zwar oft von einem Vertrage aus, die Ehe immer. Aber durch die Schliessung selbst geht der Vertrag in das Dasein eines höhern Rechts über. In der Ehe und dem Staate findet nicht bloss Gemeinsamkeit des Willens über äusserliche Sachen Statt, sondern viel wesentlicher eine Einheit der Personen in Bezug auf sittliche Pflichten und allgemeine Lebensverhältnisse. Da ist das Belieben der Willkür, der bloss rechtliche Vertragsstandpunkt ausgeschlossen. Es treten positive Verpflichtungen ein, die wir zwar zum Theil mit Willkür eingegangen sind, die aber, wenn wir einmal das Band geschlossen haben, eine sittliche Nöthigung und eine bindende Nothwendigkeit enthalten, welche für den Einzelnen die Richtschnur seiner Handlungen festsetzt und über dessen Willkür erhaben ist.

3. Die Leistung.

Die Anwendung der Übereinkunft auf den Gegenstand ist nun die Leistung, als die blosse Erscheinung des in der Stipulation schon enthaltenen Wesentlichen. Denn da das Dasein der beiden Willen im geistigen Wort schon das vollkommene Dasein des Rechtsverhältnisses ist, so ist durch die Übereinkunft das Eigenthum bereits von der Einen Person auf die andere übergegangen. Die ursprüngliche Erwerbung des Eigenthums kann dagegen nur *re* vollzogen werden, d. h. durch wirkliche Ergreifung, Bezeichnung, Formirung u. s. w., weil das Eigenthum unmittelbares Verhältniss der Person zur Sache ist. Während im Römischen Vertragsrecht die Übertragung des Eigenthums meist erst durch die Übergabe der Sache stattfand, hat in Wahrheit die Leistung keine

andere Bedeutung, als die: den Besitz, mithin den Gebrauch zum schon vorhandenen Eigenthum des Werths hinzuzufügen. Nur die Übereinkunft hing von der Willkür ab, die Leistung nicht mehr. Zur Leistung ist man daher rechtlich verbunden. Das Unterlassen der Leistung hiesse nichts Anderes, als dem Andern sein Eigenthum vorenthalten. Wenn aber auch alle Verträge im neuern Rechte Consensual-Contracte geworden sind, so hindert diess nicht, dass bei einigen Verträgen, ihrer Natur nach, die eine Verbindlichkeit erst mit der Leistung *(re)* beginnt: nämlich die zu einer zweiten Leistung, nachdem die Leistung der andern Person bereits vorhergegangen ist. Es versteht sich von selbst, dass beim Darlehn, Aufbewahrungs- oder Leih-Vertrag die Verbindlichkeit, die geliehene oder anvertraute Sache wiederzugeben, erst vorhanden sein kann, nachdem die Sache übergeben worden. Die erste Leistung bleibt aber darum nichtsdestoweniger selbstlose Folge der Übereinkunft. Wer mir ein Darlehn versprochen hat, den kann ich gerichtlich dazu zwingen, es mir zu leisten. Andererseits fliesst aber aus der Natur solcher Verträge, dass die Leistung noch nicht das Ende der Verbindlichkeit überhaupt ist, sondern dass die erfüllte Verbindlichkeit des Einen Theils eben erst die Verbindlichkeit des Andern begründet. Solche aus der That eines Andern entstehenden Verbindlichkeiten nennen die Römer nun zwar Real-Contracte, im Gegensatz zu den Consensual-Contracten. Die Behauptung Fichtes aber, dass jeder Vertrag ein Real-Contract sei, ich zur Gegenleistung immer nur durch die Leistung des Andern verpflichtet sei, ist unphilosophisch, und widerspricht dem Wesen des Vertrags, das doch eben nicht die Leistung, sondern die Gemeinsamkeit des Willens ist. Vor der beginnenden Leistung des Andern, meint Fichte, sei die Verpflichtung nur eine moralische, nicht eine rechtliche. Es ist damit aber die ganze rechtliche Natur des Vertrags verkannt; sein Versprechen zu halten, ist zwar auch moralische Pflicht, aber doch nicht allein eine solche, weil es sonst gar keine bindenden Versprechungen im bürgerlichen Rechte gäbe. Und im Staatsrecht will eine gewisse Schule sie noch viel weniger anerkennen. Ganz eigentlich aber gehören sie in's Einzelrecht; denn sie sind ein Verhältniss zweier willkürlicher Willen.

Damit soll nicht behauptet werden, dass, eben weil die Willkür die Grundlage des Vertrags ausmacht, sie nicht auch festsetzen könne, dass die Verbindlichkeit erst mit der Leistung beginne. Beim Kaufe also kann nach allgemeinen Grundsätzen jede Partei

auf Erfüllung klagen, auch wenn noch keine geleistet hat. Die Willkür kann aber z. B. bestimmen, dass vor Übergabe der Sache der Käufer sie nicht einklagen könne. Freilich ist diess nur ein sehr bedingter Vertrag, weil er in die Willkür der Einen Partei, des Verkäufers, gelegt ist. Er kann, wenn sein Interesse es ihm anräth, vom Vertrage abstehen, der Käufer nicht; dieser muss dagegen die Sache annehmen. An die Stelle der Gemeinsamkeit zweier gleichberechtigter Willküren ist eine bevorzugte Willkür getreten. Wenn der Andere es sich aber gefallen lassen will, so ist gegen eine solche Gemeinsamkeit in der Übereinkunft nichts einzuwenden. Denn die Willkür bestimmt ja überhaupt das Vertrags-Verhältniss.

B. Die Arten des Vertrags.

Damit der Eintheilungsgrund der Verträge vernünftig sei, muss er aus dem Begriff derselben fliessen; und da wir drei Seiten in diesem Begriffe unterschieden haben, die Übereinkunft, den Gegenstand und die Leistung, so werden sich hiermit auch drei Eintheilungsgründe ergeben. Da aber die Übereinkunft das Wesentliche ist, so wird Theils das Verhältniss ihrer Seiten, Theils ihr Verhältniss zur Leistung die Haupteintheilung der Verträge liefern, während die verschiedenen Gegenstände nur die Unterabtheilungen begründen können, welche in jeder Hauptart der Verträge wiederkehren.

Was nun erstens die Seiten der Übereinkunft, Versprechen und Annehmen, betrifft: so ist ein durchgreifender Unterschied der Verträge der, dass Versprechen und Annahme entweder an die beiden Eigenthümer vertheilt sind, so dass der Eine bloss verspricht, der Andere nur annimmt, — ein formeller oder wohlthätiger Vertrag, die Schenkung; oder aber jeder der beiden Eigenthümer verspricht und annimmt nur in Bezug auf verschiedene besondere Sachen, so dass zwar eine Änderung in der äusserlichen Qualität ihrer Sachen, aber keine in Bezug auf den inneren Werth derselben eintritt, während im ersten Falle der Eine an Werth gewinnt, was der Andere verliert. Diese zweite Hauptklasse von Verträgen sind nun die reellen und lästigen Verträge, der Tausch. Mit Recht hat Hegel ihnen den ersten Namen desshalb gegeben, weil hier jede Seite, jeder sich Verpflichtende den ganzen Umfang der Übereinkunft in sich schliesst. Und erst dieses volle Gesetztsein der Seiten des Begriffs nennen wir die Realität im

wahren Sinne. Jede Person ist nicht mehr die der andern entgegengesetzte Einseitigkeit, hat also keine abgezogene, formelle Seite, sondern die ganze Realität der Übereinkunft; — der vollständig verwirklichte Vertrag.

Nach den verschiedenen Gegenständen sind zweitens die Verträge entweder Verträge über Sachen, also über Eigenthum, oder über den Gebrauch einer Sache, oder endlich über eine Dienstleistung; denn andere Sachen, sahen wir (S. 215), durften nicht Gegenstände des Vertrags werden. Innerhalb dieser drei Sachen treten dann aber noch unwesentlichere Eintheilungen ein, welche noch tiefere Unterabtheilungen der Verträge begründen. Beim Eigenthum tritt der Unterschied körperlicher und unkörperlicher Sachen (z. B. Forderungen) ein. Die schon früher (S. 151) angegebenen Unterschiede der fungiblen, nicht fungiblen, besondern und allgemeinen Sachen werden namentlich bei den Verträgen über den Gebrauch zur Anwendung kommen, und hier auch das Verhältniss des Werths zur specifischen Nützlichkeit neue Unterarten hereinbringen.

Der dritte Eintheilungsgrund betrifft nicht mehr Unterabtheilungen, sondern reiht noch eine dritte Hauptabtheilung an die zwei ersten, die Schenkung und den Tausch, welche durch den ersten Eintheilungsgrund gegeben sind, an. Dieser dritte Eintheilungsgrund beruht nicht auf der subjectiven Seite, der Übereinkunft, noch auf der Natur des Gegenstandes, sondern auf dem Verhältniss der Übereinkunft zu ihrer Verwirklichung, zur Leistung. Indem ich durch die Übereinkunft schon Eigenthümer des Werths bin, und die Leistung nur den Besitz hinzufügt, diese Verknüpfung beider Seiten aber eine zufällige ist, so kann die Leistung auch ausbleiben. Die Sicherung gegen diese Zufälligkeit ist nun die dritte Klasse von Verträgen, — die Sicherungsverträge, deren Unterabtheilungen wieder auf dem zweiten Eintheilungsgrunde beruhen.

Nach diesen Grundsätzen muss die Eintheilung der Verträge geschehen; nur eine solche ist die vernünftige. Jede andere hat nur ein geschichtliches Interesse, wie die angeführte Römische Eintheilung in Consensual-, Real-, Litteral- und Verbal-Contracte. Wir haben schon gesehen, dass alle Verträge Consensual-Contracte sein müssen, und dass Real-Contracte nur einen Sinn haben, wenn diess die Natur der Sache mit sich bringt. Dass einige Verträge schriftlich, andere mündlich geschlossen werden, hat den praktischen, auch im Preussischen Rechte beachteten Sinn, dass bei wichtigern

Verträgen, das sind bei uns die über 50 Thaler, die Schriftlichkeit eine grössere Gewähr für die Beweisbarkeit liefert. Ganz untergegangen ist der Römische Unterschied von *contractus* und *pacta*, deren letztere nur nach dem prätorischen Edict, nicht durch Gesetze klagbar waren. Endlich muss auch der Unsinn des Römischen Rechts fallen gelassen werden, wonach es Nominal- und Innominal-Contracte gab, deren letztere sonderbarer Weise dann doch auch wieder Namen hatten. Das Preussische Landrecht mischt die Verträge ziemlich bunt durcheinander; und es ist besser, keine Eintheilung zu geben, als eine schlechte. Aus unsern Grundsätzen folgt nun die nachstehende.

1. Schenkungsverträge.

a. Schenkung des Eigenthums:

α. Schenkung einer Sache, möge sie nun eine specifische oder eine allgemeine (Geld) sein. Das ist die eigentliche *donatio*.

β. Schenkung einer Forderung *(cessio)*. Denn auch eine Geldforderung an meinen Schuldner ist mein Eigenthum, das ich verschenken kann.

b. Des Gebrauchs. Da der ganze Gebrauch die Sache selbst ist, so darf nur ein beschränkter Theil des Gebrauchs verschenkt werden; sonst ist das Eigenthum der Sache, nicht bloss der Gebrauch, verschenkt worden. Dieser in Bezug auf Zeit und Umfang beschränkte Gebrauch ist der Gegenstand des Leihvertrags, in welchem der Verleiher Eigenthümer der Sache bleibt.

α. Ein unverzinslicher Leihvertrag über eine specifische Sache ist das eigentliche Leihen (*commodatum*).

β. Ist die Sache eine allgemeine, so heisst der Vertrag ein Darlehn (*mutuum*). Eine allgemeine Sache, Geld, gilt nicht als *species*, sondern als *genus*. Es wird daher bei der Rückzahlung nicht die *species*, dieselben Geldstücke, sondern nur das *genus*, der Werth in derselben Münzsorte, zurückgegeben. Denn das Geld ist wesentlich dazu bestimmt, ausgegeben zu werden. Es tritt also hier das Eigenthümliche ein, dass der Borger Eigenthümer der *species* wird, aber nur nach der Seite ihres Gebrauchs, und der Leiher nur Eigenthümer des Werths bleibt. Dieselbe Bewandtniss hat es mit specifischen, aber fungiblen Sachen, z. B. Korn, deren Gebrauch ja wesentlich im Vernichten durch Gebrauch besteht.

c. Schenkung einer Dienstleistung. Hierher gehört der Aufbewahrungs-Vertrag (*depositum*), der Bevollmächti-

gungs-Vertrag (*mandatum*), und jeder andere Dienst, den man einem Dritten unentgeltlich leistet: namentlich auch die öffentliche Vorlesung eines Lehrers.

2. Tauschverträge.

a. Tausch des Eigenthums.

α. Tausch specifischer Sachen:

a. Tausch äusserlicher körperlicher Sachen. Das ist der sogenannte Innominal-Contract *do, ut des*, der dann doch einen Namen hat, *permutatio*, der eigentliche Tausch.

b. Tausch von Forderungen und Rechten. Die mannigfaltigsten Rechte können hier getauscht werden. Besonders gehört hierher der Vergleich (*transactio*), worin Jeder einen Theil seiner Rechte oder Forderungen aufgiebt, um sich einen anderen Theil zu sichern. So könnte der Vergleich schon zu den Verträgen über unsichere Dinge gerechnet werden, auf die wir gleich kommen werden. Aber jede Partei hält sie doch für sicher, nur dass sie vielleicht der Hoffnung ermangelt, sie zu beweisen.

c. Tausch von ungewissen, zukünftigen Dingen. Wie sich der Tausch körperlicher Sachen auf die Gegenwart, der Tausch beim Vergleiche auf Rechte bezieht, die aus der Vergangenheit stammen; so muss es nun endlich auch Tauschverträge über Hoffnungen (denn diese beziehen sich auf die Zukunft) geben. Bei ungewissen Dingen kann aber so gut der eine, wie der andere Fall eintreten, — die Hoffnung auch nicht in Erfüllung gehen. Die Gegenstände des Vertrags sind hier Gewinn und Verlust; denn das ist die zukünftige Veränderung in unserem Eigenthum. Dieser Tausch von Gewinn und Verlust kann nun zwischen zweien oder mehrern Personen unter einander stattfinden, oder die Parteien tauschen ihren Gewinn und Verlust gegen Dritte.

aa. Spiel und Wette (*alea, lusus*) sind nun solche Verträge, wo Jeder auf einen Gewinn hoffen und einen Verlust fürchten kann. Die Parteien versprechen einander, sich den auf sie fallenden Gewinn auszuzahlen, den Verlust dagegen zu tragen. Nicht der wirkliche Gewinn und Verlust sind aber eigentlich die Gegenstände des Vertrags, sondern die Hoffnungen selbst, die man gegenseitig austauscht, wenn sie auch nur bei

dem Einen eintreffen, beim Andern dagegen die Befürchtungen. Diese Hoffnungen und Befürchtungen selbst sind das Gewisse, was zugleich das Angenehme, Spannende, aber auch leidenschaftlich Erregende des Spiels macht, nicht ihr Eintreffen. Der wahre Spieler spielt um dieser Gemüthsbewegungen willen, nicht um des Geldes willen; und würde nachher auch nicht gezahlt, so ist der Zweck des Spiels, wenn man nicht Banquier eines Hazardspiels ist, erreicht. Man spielt aber um Geld, weil, wenn man vorher wüsste, dass nicht bezahlt wird, auch die Gemüthsbewegung, die der Zweck des Spiels ist, gar nicht eintreten würde. Nur das Schachspiel macht eine Ausnahme, da genügt die Ehre; es ist also vorzugsweise Spiel. Weil der Vertrag vollständig mit diesem Vorhandensein jener Gemüthsbewegungen erfüllt ist, so nehmen die Gerichte keine Klage auf Verwirklichung des Gewinns und Verlustes an. Es ist Ehrensache: das, was als der materielle Grund dieser Hoffnungen und Befürchtungen erscheint, auch wirklich in's Dasein treten zu lassen. Desshalb darf der verlierende Spieler auch das wirklich Bezahlte, wenn sonst das Spiel erlaubt war, nicht gerichtlich zurückfordern, weil die Gerichte dann etwas Unehrenhaftes unterstützen würden. Aus demselben Grunde können auch Wetten nicht eingeklagt werden, wenn der Betrag nicht schon vorher niedergelegt worden, also die Zahlung schon thatsächlich gesichert ist.

bb. Wenn nun zwei oder mehrere Personen ihre Geld- oder Arbeitskräfte zusammenthun, um damit ein gemeinschaftliches Geschäft zu machen: so ist ihr Zweck nicht, gegen einander zu gewinnen, so dass Gewinn und Verlust an die Parteien verschieden vertheilt ist: sondern ihre Verluste und Gewinne gemeinschaftlich zu machen, d. h. unter einander auszutauschen. Das ist der Gesellschaftsvertrag (*societas*). Gans in seinem „System des Römischen Civil-Rechts“ stellt ihn fälschlich unter die Sicherungsverträge. Die gegenseitige Versicherung gegen den Verlust tritt wohl auch ein, wie bei gegenseitigen Versicherungs-Vereinen; aber in diesen ist die Vertheilung und das gegenseitige Tragen des Schadens

die Hauptsache, während bei dem Gesellschaftsvertrage diese Versicherung gegen den Schaden durchaus nicht der Zweck des Geschäfts, sondern vielmehr die Theilung des gemeinschaftlichen Gewinns es ist. Diese Vertheilung muss nach dem Verhältniss des Eingeschossenen stattfinden, wie es Fourier's Gesellschaftslehre (s. oben, S. 80) am Besten auseinandergesetzt hat; sonst nennt man die Gesellschaft eine *societas leonina*, wo der Eine den sogenannten Löwen-Antheil erhält.

β. Tausch einer specifischen Sache gegen eine allgemeine.

a. Hierher gehört der Kaufvertrag (*emtio venditio*), wo eine körperliche Sache gegen Geld, als den Kaufpreis, umgetauscht wird.

b. Ist der Gegenstand des Kaufs eine Forderung, so ist das Geschäft eine lästige *cessio*.

c. Endlich kann man auch Hoffnungen, also zukünftige Gewinne kaufen, oder umgekehrt sich der Entschädigung für einen zukünftigen Verlust, der eben unsicher ist, durch Geld vergewissern. Das erste Geschäft ist die Lotterie, das zweite der Versicherungs-Vertrag.

aa. In der Lotterie ist der Einsatz der Kaufpreis: das Loos, als diese mögliche Hoffnung selbst, der Gegenstand des Vertrags; nicht der Gewinn, als solcher, kann es sein. Obgleich die Lotterie hierin also mit Spiel und Wette übereintrifft, so hat das positive Recht sie doch anders behandelt, als jene, indem der Staat die Lotterie unter seinen eigenen Schutz gestellt hat. Man nennt die Lotterie ein Spiel, wie die Agiotage eine Lotterie im Grossen. Wenn nun Spielgewinne nicht klagbar sind, wie die Regierung diess bei der Agiotage vermittelst Zeitkäufe auch ausdrücklich ausspricht, warum deckt sie dann die Lotterie durch ein so hohes Ansehen? Das Jahr 1848 hatte auch diese Unsittlichkeit wegspülen wollen, doch der Schlamm des Rückschritts sie wieder angeschwemmt. Die Unsittlichkeit besteht aber von Seiten des Käufers darin, gewinnen zu wollen, ohne zu arbeiten. Es ist derselbe Fehler, den Dante am Wucherer tadelt, indem er die Arbeit die Gefährtinn der Natur nennt:

E perchè l'usuriere altra via tene,
Per se natura et per la sua seguace
Dispregia, poichè in altro pon la spene.

Von Seiten des Verkäufers, des Staats, liegt das Unsittliche darin, dass er Geld, ein Gewisses, nimmt, und dem leichtverführbaren Spieler nur etwas Ungewisses dafür bietet, während das Spiel, das nur die Leistung gleicher Dinge ist, diese Unsittlichkeit nicht hatte.

bb. Das Versicherungsgeschäft hat sie vollends nicht; es ist der Anfang der Forderung der Gewährleistung Aller durch Alle, wie das gesellschaftliche Recht sie darbieten soll. Die Prämie ist der Kaufpreis. Der Gegenstand der Versicherung ist der mannigfaltigsten Art: Feuer-, Wasser-, Hagelschäden. Oder man versichert das Leben eines Schuldners, um die Schuld nicht ganz zu verlieren. Der Vater, Gatte versichert sein Leben, um seinen Hinterlassenen ein Kapital nach seinem Tode zu sichern u. s. w. Gewagt bleibt solch' Geschäft insofern, als man mehr einzahlen kann, als man wiederbekommt, der Empfänger vorher sterben kann u. s. w. Der Zweck ist aber ein ganz sittlicher.

γ. Tausch einer allgemeinen Sache gegen eine allgemeine ist das Wechselgeschäft, erstens nämlich das eigentliche Wechseln, Tausch von Geldsorten, wo eine Münzsorte immer als die specifische Sache gilt, die andere als Geld: jene die fremde, diese die einheimische, gangbare. Als Waare hat die fremde daher auch nicht immer denselben Tauschwerth, und verliert gegen das Geld. Zweitens hat sich an dieses Wechseln der Wechsel angeschlossen, auch ein Tausch von Münzsorten, aber wo eben nur die Differenz verloren und gewonnen wird, während er in Wahrheit nur ein Tausch von Geldforderungen wurde, die nicht wirklich ausgezahlt, sondern beglichen werden. Die persönliche Haft aber, die drittens damit verbunden worden, gehört nicht hierher, sondern in die Kategorie der Sicherungs-Verträge, um eine kaufmännische Verbindlichkeit um so fester zu machen, und dadurch das Vertrauen zu heben.

b. Tausch des Gebrauchs.

α. Tausch des Gebrauchs einer specifischen Sache gegen den Gebrauch einer andern specifischen Sache

ist ein unbenannter Vertrag, den die Römer durch die Worte *commodo, ut commodes*, ausdrücken.

β. Tausch des Gebrauchs einer specifischen Sache gegen eine allgemeine, also eigentlich der Kauf eines Gebrauchs. Hier treten unwesentliche Unterschiede ein.

a. Ist der Gebrauch einer unbeweglichen Sache gekauft, so nennen das die Römer *locatio conductio.* Wir unterscheiden noch

aa. den Miethsvertrag über ein städtisches, hauptsächlich zur Wohnung dienendes Grundstück, wo der Miethszins der Kaufpreis ist;

bb. vom Pachtvertrag über ein ländliches, hauptsächtlich zur Gewinnung von Früchten bestimmtes Grundstück, wo das Pachtgeld den Kaufpreis bildet.

cc. Ebenso kann man auch den Gebrauch von Rechten verpachten, z. B. von Kronrechten, Rechten an Landstrassen, Brücken, Zöllen u. s. w.

b. Ist die Sache eine bewegliche, so ist das der entgeltliche Leihvertrag (*commodatum*).

γ. Das verzinsliche Darlehn (*mutuum*) ist der Tausch des Gebrauchs einer allgemeinen Sache gegen Geld, also auch eine allgemeine Sache, — aber gegen das Eigenthum dieses Geldes, als *species* und Werth (s. oben, S. 219). Werden also z. B. vier Procent Zinsen gezahlt, so heisst diess gar nichts Anderes, als dass der Gebrauch von hundert Thalern auf Ein Jahr das Eigenthum von vier Thalern werth ist; wobei die Höhe des Zinsfusses, d. h. der Preis des Geldes, wie der jeder andern Sache, durch freie Übereinkunft bestimmt werden muss, Wuchergesetze also unvernünftig sind.

c. Tausch von Dienstleistungen:

α. Dienstleistung gegen Dienstleistung ist wieder ein ungenannter Vertrag, *facio, ut facias.* Zwischen dem Tausch von Sachen, *do ut des*, und dem eben angeführten Vertrage kann es nun Mittelstufen geben, und so sind eine Menge von Verträgen denkbar, wie: *do ut facias, facio ut des;* ferner: *commodo ut facias, facio ut commodes* u. s. w.

β. Der Tausch der Dienstleistung gegen eine allgemeine Sache ist

a. der Lohn-Vertrag (*locatio operarum*). Es ändert an der Sache nichts, dass

b. die Dienstleistung mehr auf geistiger Geschicklichkeit beruht, wie beim bezahlten Mandat oder Depositum, beim Honorar-Vertrag des Lehrers und Schülers u. s. w.

3. Sicherungsverträge.

Solche Verträge (*cautiones*) treten nie selbstständig für sich auf, sondern dienen nur zur Vervollständigung der übrigen Verträge, um die Leistung auf die Übereinkunft nothwendig folgen zu lassen.

a. Wird die eigene Person, der Leib, zum Pfande eingesetzt, so haben wir das, was im Völkerrecht die Stellung von Geisseln heisst (*præstatio obsidis*). Zum Wohle des Ganzen kann der Einzelne wohl seine Freiheit opfern, da er ja selbst sein Leben opfern muss. Aber auch im bürgerlichen Recht? Hier wird die Verpfändung des Leibes mit der Wechselverbindlichkeit verknüpft, und zieht auf dem Wege des abgekürzten Gerichtsverfahrens die persönliche Haft des nicht zahlenden Schuldners nach sich; — eine maasslose Sicherheit im Verhältniss zu dem, was versichert werden soll. Denn wird die Schuld nicht getilgt, so kann die Schuldhaft das ganze Leben dauern. Den ganzen Umfang unserer Freiheit dürfen wir aber, wie wir (S. 207, 209, 214) sahen, nicht veräussern. Und so können wir im Grundsatz die selbst vorher durch Unterschrift des Wechsels bewilligte Wechselhaft nicht billigen, sollten wir auch im Augenblicke eine andere gleiche Sicherheit vorzuschlagen nicht im Stande sein. Oder wäre eine Zeithaft nicht diese Sicherheit? Freilich, wenn der Schuldner die Haft absitzt, ist die Schuld getilgt. Sache des Gläubigers ist es dann, es nicht zur Haft kommen zu lassen, wenn er fürchtet, dass der Schuldner, statt alle mögliche Anstrengungen zur Zahlung zu machen, lieber die Schuld absitzen werde.

b. Die Verpfändung einer äusserlichen Sache ist das, was nun im eigentlichen Sinne Verpfändung genannt wird. Der Unterschied liegt wieder im Gegenstande des Pfandes (*pignus*).

α. Ist das Pfand eine bewegliche Sache, so heist es Faustpfand, wie wir (S. 200) sahen (*fiducia*).

β. Ist es eine unbewegliche, so nennen wir das durch den Vertrag erzeugte Eigenthum des Werths eine Hypothek, die eben als eine Forderung auch an Andere abgetreten werden kann.

γ. So kann geradezu die Forderung, die ich an einen Dritten habe, meinem Gläubiger verpfändet werden (*constitutio debiti alieni*), welchem ich dadurch ein Recht auf die Leistung meines Schuldners einräume.

c. Endlich kann eine Dienstleistung unmittelbar verpfändet werden, indem zwischen Schuldner und Gläubiger ein Dritter eintritt, der, im Fall der Schuldner nicht zahlen sollte, die Verbindlichkeit an seiner Statt übernimmt, — die Bürgschaft *(fidejussio)*: den Regress aber gegen den ersten Schuldner behält.

Die Sicherheits-Verträge wollen wohl die von der Willkür stammende Zufälligkeit der Verträge aufheben. Da diese Willkür, als der den allgemeinen Willen setzende besondere Wille, aber die Wurzel des Vertrags ausmacht, und sie sich eben, wie wir gegen die Lehre vom Determinismus (S. 104) sahen, nach der einen oder nach der andern Seite hin entscheiden kann: so liegt es in der Natur des Vertrags, durch die Willkür auch nicht erfüllt, sondern aufgehoben zu werden.

C. Die Aufhebung der Verträge.

Die verschiedenen Weisen der willkürlichen Auflösung der Verträge müssen nun ebenso, wie die verschiedenen Arten der Verträge selbst, aus den Begriffsbestimmtheiten des Vertrags fliessen, also auch auf die drei Eintheilungsgründe zurückgeführt werden. Die regelrechte, durch die Freiheit selbst gesetzte Aufhebung der Verträge ist aber die Erfüllung, das Zusammenstimmen der drei Seiten des Begriffs: Versprechen, Annehmen, Leisten, während beim Vertragsbruche dieser Einklang fehlt.

1. Die *læsio enormis.*

Da im lästigen Vertrage durch die Gegenseitigkeit des Versprechens und der Annahme ein Jeder Eigenthümer desselben Werths bleiben soll, so hat, insofern der Tausch keine Schenkung sein soll, die Willkür des Einen den Vertrag verletzt, wenn die ausgetauschten Sachen nicht gleichen Werth haben. Ein solcher Vertrag kann also von der verletzten Partei angefochten werden. Doch da der Werth als Grösse veränderlicher Natur ist, näher der Nutzwerth nicht immer denselben Tauschwerth hat: so muss ein bestimmter Grad der Verletzung, unter welchen der Tauschwerth nie herabfallen, oder über welchen er nicht steigen kann, festgesetzt werden, wenn die Nichtigkeit des Vertrags nicht eintreten soll. Hier nehmen die bestehenden Gesetze denn an, dass der Vertrag nichtig sei, wenn der Werth der Einen Sache nur den halben Werth der andern erreicht. Das ist die durch das Römische Recht eingeführte sogenannte *læsio enormis*. Es versteht sich, dass es von der Willkür der Parteien abhängt, den Vertrag

dennoch gelten zu lassen; es hat dann eben eine theilweise Schenkung stattgefunden. Auch kann die Willkür der Einen Partei aus Liebhaberei eine Sache überschätzen (*pretium affectionis*); und wenn die andere nur gegen diesen höheren Preis die Sache losschlagen will, darf nichts dagegen eingewendet werden.

2. Gegenständlicher Grund der Nichterfüllung.

Wie zuerst der Vertrag aufgehoben wurde wegen eines subjectiven Fehlers im Verhältnisse der Seiten der Übereinkunft, so kann auch der Grund der Aufhebung des Vertrags zweitens im Gegenstande liegen: und zwar sowohl wenn derselbe eine äusserliche Sache, als wenn er eine unveräusserliche ist. Im ersten Falle ist der Gegenstand, als ein ebenso zufälliger, wie die Willkür selbst, dem Untergange, der Veränderung ausgesetzt. Der Vertrag ist dann unmöglich geworden, weil die Gemeinsamkeit des Willens keinen Gegenstand, die Freiheit kein Dasein mehr hat. Doch fragt sich immer, wodurch ist der Gegenstand untergegangen. Wenn durch Zufall, so hat das positive Recht zu fragen, wer den Schaden (*periculum*) tragen müsse. Unsern Grundsätzen zufolge müssen wir im Allgemeinen antworten, da das Eigenthum durch die Stipulation schon übergegangen ist: so muss, wenn das Pferd z. B. vor der Übergabe gestorben ist, der Käufer, der ja bereits der Eigenthümer ist, den Schaden tragen. Ist aber durch die Schuld des Verkäufers, sei sie Vorsatz oder Versehen, die Sache untergegangen: so versteht sich, dass er diese Schuld auch auf sich nehmen, und den Käufer entschädigen muss.

Aber der Vertrag kann zweitens auch aufgehoben werden, nicht weil der Gegenstand untergegangen ist, sondern weil er der Natur eines Vertrages überhaupt widerspricht, und nicht Gegenstand eines solchen sein darf. Hierher gehören die Verträge über unveräusserliche Gegenstände, wie Verdingen zum Sklaven u. s. w. Ebenso ist es ungültig, wenn ich mich zu einer Pflichtverletzung verbinde, mein Gewissen verkaufe u. s. w. Alle diese Verträge fassen die Römer unter den Namen der *contractus contra bonos mores* zusammen. Sie sind nichtig, weil die Willkür sich nicht zur Herrin über höhere sittliche Verhältnisse machen darf.

3. Willkürliche Nichterfüllung.

Indem das Verhältniss der Leistung zur Übereinkunft die dritte Begriffsbestimmtheit des Vertrags ist, und die Willkür beide

Seiten auseinanderhalten kann, so giebt diese Trennung einen dritten Grund der Aufhebung der Verträge. Hier können nun erstens beide Parteien darin übereinstimmen, einen vollständig abgeschlossenen Vertrag rückgängig zu machen, die Leistung nicht auf die Übereinkunft folgen zu lassen; *mutuus dissensus* hebt den Vertrag auf. Diese Aufhebung kann auch zweitens eine bloss bedingte sein. Das Recht des Rücktritts vom Vertrage kann einem oder beiden der Partner offen gelassen bleiben; — *jus pœnitendi.* Womit aber, wenn damit nicht die Natur eines Vertrags ganz aufgehoben werden soll, doch gewöhnlich eine kleine Entschädigung, z. B. das Behalten des Aufgeldes (*arrha*) für den nicht Zurücktretenden, oder eine Conventional-Strafe für den Zurücktretenden verbunden ist, damit nicht Einer allen Vortheil habe, und der Vertrag doch auch für den Anderen irgend einen Werth behalte. Immer geschieht aber auch hier die Aufhebung mit Genehmigung beider Theile. Die ganz willkürliche, einseitige Aufhebung des Vertrags wider den Willen des Andern ist nun drittens die Zögerung (*mora*), indem entweder der Eine sein Versprechen zu erfüllen (*mora solvendi*), der Andere die Sache anzunehmen sich weigert (*mora accipiendi*). Die verzögerte Leistung reisst die beiden, in der Übereinkunft schon in Einklang gewesenen Seiten des Versprechens und Annehmens wieder feindlich auseinander, und verletzt so das Dasein der Freiheit nicht nur in der äussern Sache, sondern auch im Innern des Willens. Nicht nur aber die Weigerung der Erfüllung ist Verletzung der Freiheit, sondern auch die der Annahme. Denn etwas unentgeltlich aufbewahren müssen, was der Andere als sein Eigenthum in Empfang nehmen sollte und täglich in Anspruch nehmen kann, ist beschwerlich. Durch die Nichterfüllung des Vertrags tritt der besondere, willkürliche Wille in Kampf mit dem allgemeinen, statt ihn aus sich hervorkeimen zu lassen; und das nennen wir das Unrecht, welches eine nothwendige Stufe in der Entwickelung der Rechtssphäre ist, weil nur durch den Kampf der Sieg des Rechts über das Unrecht, der Freiheit über die Willkür entschieden, das Dasein des rechtlichen Willens zum geltenden gemacht werden kann. Eine Verletzung des Rechts kann nun auch stattfinden, ohne dass ein Vertrag vorhergegangen ist. Indem dann durch das begangene Unrecht die Verpflichtung des Ersatzes entsteht, so nennen diess die Römer *obligationes ex delicto:* unfreiwillige Verbindlichkeiten, welche die Willkür gewissermaassen wider Willen erzeugte.

Drittes Kapitel.

Das Unrecht.

Nicht das Unrecht, als solches, ist die dritte Stufe zu Eigenthum und Vertrag, sondern das sich aus dem Unrecht wiederherstellende und zur Geltung kommende Recht. Die Nothwendigkeit dieser dritten Stufe haben wir nun zunächst im Allgemeinen noch näher zu entwickeln. Das allgemeine Dasein der Freiheit, wie es im Eigenthum auftrat, schloss die Willkür noch ganz aus; oder diese stand ganz im Dienste der Freiheit. Die verneinende Seite im Eigenthum nämlich, welche wir als Gebrauch, Befriedigung der Triebe sahen, war nur ein Ausfluss des Eigenthums selbst, die Erscheinung seines Wesens. Im Vertrage erhielt diese verneinende Seite schon mehr Selbstständigkeit, die Befriedigung der Triebe erschien als die Bedingung und der Grund des Eigenthums. Um meine Triebe befriedigen zu können, tausche ich mir dieses oder jenes Eigenthum ein. So war die Erscheinung nicht mehr ganz im Eigenthum gehalten und durch dasselbe bezwungen, nicht bloss die erscheinende Seite des Wesens. Sondern die Erscheinung wurde das Ganze, und das Begründende des Wesens selbst. Indem so die Willkür zum Grunde des Rechts und der Freiheit gemacht worden, steht sie auf dem Sprunge, es sich zu unterwerfen, und, statt das Recht zu begründen, in der That als die Verneinung des Rechts, als Rechtsverletzung aufzutreten. Denn wenn die Befriedigung der Triebe Zweck, das Eigenthum Mittel ist: so liegt es nahe, auch ein anderes Mittel, das fremde Eigenthum, zu ergreifen, besonders wenn das eigene Eigenthum fehlt. Die Befriedigung der Triebe wird dann auf Kosten des Eigenthums erreicht. So setzt sich die Willkür, als die falsche Freiheit, an die Stelle der wahren Freiheit, spreizt sich für sich als das wahre Wesen auf, um dann, durch ihre eigene Dialektik, das in ihr enthaltene Nichtige auch als solches aufzuweisen, und das Recht an sich durch diese Zertrümmerung des ihm entgegengesetzten Scheins als den wahren Sieger hervorgehen zu lassen. Wenn der Dieb bestraft wird, hat sich das Eigenthum aus seinem blossen Ansichsein zu einem wiederhergestellten und so für Alle geltenden gemacht.

Diese Bewährung des Rechts, als der Bejahung durch Verneinung der Verneinung, ist die wahre Rechtfertigung des Übels

in der Welt. Das natürliche Gute, das Angenehme erzeugt sich nur aus dem Schmerz, als dem Mangel und der Entbehrung; und der Genuss ist die Verneinung dieses Verneinenden, welches da sein muss, um verneint werden, damit aber auch erst die Bejahung herbeiführen zu können. Ebenso verhält es sich mit dem geistigen oder moralischen Übel, mit dem Unrechten und Bösen. Die Thätigkeit ist das Eigenschaftliche des geistigen Lebens. Da sie aber die Überwindung einer Schranke ist, so bedarf sie eines Gegenstosses, um ihr Ziel zu erreichen. Die Erreichung des Zwecks setzt also das Zweckwidrige als ein zu Verneinendes voraus. So geht das Recht aus dem Kampfe mit dem Unrecht, das Gute aus der Überwindung des Bösen um so siegreicher hervor. Und ohne diese Verneinung wäre weder das Rechte noch das Gute das bewährte Recht, das bewährte Gute. Darin liegt die dialektisch-metaphysische Nothwendigkeit dieses dritten Standpunkts. Was nicht hindert, dass der Zweck der Weltgeschichte als eine Verminderung, eine immer grössere Zurückdrängung des Unrechts im Ganzen erscheint. Der Einzelne, mit seinen Trieben und Leidenschaften beginnend, wird aber immer den Weg des Unrechts und des Bösen von Neuem durchzumachen haben; und die Einzelnheit wird nie aufhören, sondern sich in immer neuen Exemplaren wieder erzeugen, selbst nachdem der Zweck im Allgemeinen als ein erreichter in der Weltgeschichte aufgetreten sein wird. —

Die Stufen des Unrechts unterscheiden sich nun durch die grössere Entwickelung des Begriffs desselben. Das Unrecht überhaupt ist der Schein der Freiheit, die Willkür, die sich der wahren Freiheit als ihre Verneinung entgegenstellt, und sie verletzt. Erstens ist dieser Schein bloss Schein an sich, noch nicht für den Willen, sondern nur bewusstlos. Das Recht wird zwar verletzt, ein Schein an die Stelle des Rechts gesetzt: aber so dass der Handelnde diesen Schein noch gar nicht als Schein weiss, sondern vielmehr für das Wesen hält; — das unbefangene Unrecht und der bürgerliche Rechtsstreit. Es wird hier also auch das Recht noch gar nicht in seinem an sich seienden Wesen verletzt; nur dieses besondere Eigenthum, als Erscheinung, wird nicht unter die Sphäre des Eigenthümers begriffen, weil der unrecht Handelnde glaubt, dass es sein Eigenthum sei. Zweitens wird umgekehrt vielmehr das Recht an sich verletzt, und der Verletzer weiss und will es auch. Aber es ist der Schein gesetzt, als sei das Recht gerade in dieser Besonderheit erhalten. Der Schein des Rechts ist so nicht mehr bloss an sich,

sondern auch für den Handelnden selbst vorhanden. Er weiss, dass er nur ein Scheinrecht übt, will aber für sich und die Anderen diesen Schein des Rechts zum Wesen des Rechts erheben. Da aber das Recht an sich verletzt ist, so ist der Schein des Rechts eben als Schein gesetzt; — das Scheinrecht, welches den Andern als das Recht an sich aufgebürdet wird. Endlich drittens tritt das Unrecht in seiner schrankenlosen Unendlichkeit auf, als das Unrecht an sich, und für die Anderen, ohne dass sich die Mühe gegeben wird, ihnen noch einen Schein des Rechts vorzumachen; das Verbrechen, in welchem die Persönlichkeit an und für sich, sowohl ihrem innern Wesen nach, als auch nach der besondern Seite ihrer Erscheinung, verletzt ist. Die Anerkennung des Rechts, die im Scheinrecht immer noch vorhanden war, fällt also im Verbrechen fort.

A. Das unbefangene Unrecht.

1. Wenn ich im Vertrage durch meine Schuld mich in die Unmöglichkeit versetze, die Leistung auf die Übereinkunft folgen zu lassen, so verletze ich das Eigenthum des Andern in dieser besondern Sache; ich kann ihm nun nicht mehr diese *species* überliefern. Aber daraus folgt noch nicht, dass ich mit Wissen und Wollen sein Recht an sich verletzt habe. Wenn ich aus Versehen gehandelt habe, so versteht sich diess von selbst. Aber selbst beim *dolus*, wenn ich absichtlich den Gegenstand beschädigt, z. B. das Pferd zu Schanden geritten habe: so liegt darin noch gar nicht der böse Wille, das Recht an sich zu verletzen. Ich konnte ja von Anfang an gewillt sein, den Eigenthümer zu entschädigen. Es liegt hier also ein äusserer Schaden vor. Und indem ich das Recht an sich, den Werth des fremden Eigenthums nicht verletzen wollte, so folgt aus der Beschädigung nur die Nothwendigkeit der Entschädigung; — der bürgerliche Schadenersatz. Wenn ich dieselbe *species* nicht überliefern kann, so gebe ich eine andere *species* von derselben Güte, oder eine Geldentschädigung, wodurch jedenfalls der Werth erstattet ist. Da ich hier das Unrecht nicht will, wohl aber die Wiederherstellung des Rechts, so ist hier das unbefangene Unrecht im vollsten Sinne vorhanden. Es fragt sich aber, ob beim Versehen immer Entschädigung geleistet werden muss. Und hier sagen die Römischen Rechtslehrer sehr gut, dass, wenn ich die Sache nicht mehr aufzubewahren schuldig bin, der Andere also *in mora accipiendi* ist, ich nur ein grobes Versehen, und ein solches zu vertreten brauche, welches ich bei meinen eige-

nen Angelegenheiten nicht begangen hätte (*diligentia*, *quam suis*). Denn dieser Unterschied macht es eigentlich zum *dolus*.

Ebenso lässt sich aber auch ohne Vertrag eine Beschädigung fremden Eigenthums denken, die bei blossem Versehen auch durch den bürgerlichen Schadenersatz vollständig abgemacht ist. Beim *dolus* und einer Beschädigung der Person würde sich indessen die Sache nicht damit erledigen, weil da das Recht an sich, sei es durch den Willen, sei es im Gegenstande, verletzt sein würde. Endlich aber kann man sich denken, dass mein Eigenthum ganz gegen meinen Willen einen Anderen beschädigt; z. B. mein Hund beisst einen Vorübergehenden u. s. w., die sogenannte *pauperies* bei den Römern. Hier trifft mich die Schuld, das Thier nicht bewacht zu haben; und ich muss Entschädigung leisten. Wenn dagegen der Schade ganz durch Zufall entsteht, sei es auch vermittelst meines Eigenthums selbst, indem ich es auf erlaubte Weise gebrauche: so kann natürlich von keinem Ersatze die Rede sein, weil hier die Natur, nicht ein Wille beschädigte.

2. Es steht aber das Vertragsrecht als das erscheinende Recht, welches durch die Willkür verletzt wird, nicht nur dieser gegenüber: sondern kann auch einem andern Vertrage, oder auch einer ursprünglichen Erwerbungsart entgegenstehen. Dann haben wir eine Collision von Rechts-Titeln, deren einer eben Unrecht, Willkür ist. Denn Eine Entstehungsart des Eigenthums ist, gegen den substantiellen Inhalt desselben gehalten, Willkür, da sie nur eine vereinzelte Seite der Freiheit ist, der andere, stärkere gegenübertreten. Und es entsteht hier eben die Frage, welcher Titel denn der gewichtigste ist, welcher dagegen dem andern weichen müsse, wie wir auch beim Besitze verschiedene Stufen bis zum Eigenthum sahen (S. 159), wo die höhere stets die niedere überwindet. Solche Collision von Rechtstiteln ist der bürgerliche Rechtsstreit, wo jeder die Sache aus einem besondern Rechtsgrunde, und nur darum in Anspruch nimmt: der Eine weil er sie gefunden hat, der Andere weil er sie gekauft hat, oder sie ihm verpfändet worden ist, u. s. w. Hier machen zwei oder mehrere Personen auf dieselbe Sache Anspruch. Einer von Beiden gehört sie aber nur; denn eine hat den stärksten Titel. Diejenige Person, welche den schwächeren Titel hat, begeht also an sich Unrecht, wenn sie die Sache dem Eigenthümer abspricht, aber sie weiss es nicht; sie will den Anderen im Werthe seines Eigenthums, in seiner Persönlichkeit keineswegs verletzen. Im Gegen-

theil. Sie will das Recht, und nicht das Unrecht; sie irrt sich nur in der Unterordnung des einzelnen Falls unter das Recht. Sie leugnet nicht die Eigenthumssphäre des Andern, das ganze Recht, als Prädicat, sondern nur diese einzelne Sache als unter dessen Eigenthumssphäre begriffen; und das wird in der Logik die bejahende Form eines verneinenden Urtheils, oder ein Urtheil der Besonderheit genannt, nicht ein schlechthin unendliches. Denn nur eine Besonderheit ist verneint, die anderen sind aber bejaht, während im unendlichen Urtheil die ganze Sphäre des Prädicats dem Subject abgesprochen wird.

Diese Unbefangenheit des Bewusstseins gehört mit Nothwendigkeit zum bürgerlichen Rechtsstreit; denn wenn die Partei weiss, dass sie Unrecht hat, und dennoch den Rechtsstreit beginnt oder ihn sich machen lässt, so begeht sie wirklich Unrecht. Ein solches ist kein bürgerliches Unrecht mehr, sondern kann dem Strafrecht verfallen; und das nennt man die Chikane im bürgerlichen Rechtsstreit (*calumnia*), welche unerlaubt ist.

Die gegenständliche Entscheidung aber, welcher Titel der vorzüglichere sei, kann hier noch nicht gegeben werden. Der Besitz, der ja, wie wir sahen, vermuthetes Eigenthum war, hat um so mehr die Voraussetzung des stärksten Titels für sich. Doch wir sahen zugleich (S. 157), dass der Besitz eine Vorfrage sein kann, die dann zuerst entschieden werden muss, damit man wisse, wer die Last des Beweises habe: d. h. die Verpflichtung nachzuweisen, dass sein Titel der stärkste sei, also den des Besitzenden aufhebe. Da hier aber nur die Willkür entscheiden, und die Entscheidung ausführen könnte: so ist zwar die Forderung vorhanden, dass ein Richter, das über die Willkür erhabene beseelte Gerechte, wie Aristoteles sagt, die an und für sich seiende Entscheidung treffe. Da aber diese beseelte Gerechtigkeit, welche über die einzelnen Willen die Entscheidung treffe, erst im gesellschaftlichen Rechte möglich ist: so kann sich hier die Willkür nur so gut es geht helfen, um von sich selbst und ihren Entscheidungen loszukommen.

3. Die verschiedenen Weisen der Aufhebung des bürgerlichen Unrechts, die die Willkür versucht, können aber selbst nur durch sie gesetzt sein, und sind so, statt Aufhebungen des Unrechts, nur neue Rechtsverletzungen.

a. In der Selbsthülfe versucht diess zunächst Ein willkürlicher Wille, indem er ohne Rücksicht auf die andere Person sein Recht für sich wiederherstellen will. Die Selbsthülfe bleibt aber

Unrecht, weil der Andere nicht damit übereinstimmt, sondern seine Freiheit vielmehr darin verletzt sieht.

b. Desswegen thut sich zweitens eine höhere Art der Aufhebung des Unrechts hervor. Die Eine Willkür, um die andere nicht zu verletzen, sucht sich vielmehr in Übereinstimmung mit ihr zu setzen: d. h. sie schliessen Beide einen Vertrag. Der bürgerliche Rechtsstreit soll durch eine willkürliche Gemeinschaft beider Willen geschlichtet werden. In diesem Vertrage giebt Jeder einen Theil seiner Forderungen auf und überlässt sie dem Andern. Wir sahen diess früher (S. 220) als den Vergleich. Ist damit aber etwas gewonnen? Keinesweges! Was Recht an sich sei, ist eben durch den Vergleich vollkommen verdunkelt, und in's Licht zu setzen unmöglich gemacht. Der Vergleich ist also ein neues Unrecht. Denn wer an sich Recht hat, giebt einen Theil seines Rechts auf; und der Andere, der kein Recht hatte, erhält doch einen Theil. Der Vergleich leistet — der Faulheit des Richters im Finden des Rechts Vorschub. Die strittige Sache, ein Pferd, oder was es sei, kann doch nur Einem gehören; und wenn man es auch nicht *in specie* theilen will, wie das Kind im Salomonischen Urtheilsspruch, so erhält Jeder doch im Vergleich einen Theil des Werths, während er ihn ganz oder gar nicht haben müsste. Es ist zwar denkbar, dass auch das Recht an sich manchmal eine Theilung gebietet. Aber der Vergleich würde in diesem Falle nur zufällig oder willkürlich das Recht setzen, nicht aber als Recht und in Form des Rechts. Der Vergleich ist also ein neuer, ein höherer Widerspruch, als die Selbsthülfe, weil nun beide Parteien, nicht bloss eine einseitige Willkür, das Recht an sich verletzen.

c. Um diess zu vermeiden, bescheiden sich nun die beiden willkürlichen Willen, nicht selbst die Entscheidung zu treffen. Sie wählen durch Übereinkunft einen dritten Willen, welcher ihre Titel prüfen, und als Schiedsrichter über deren Gültigkeit entscheiden soll. Das ist das Compromiss, wodurch die Parteien sich verbindlich machen, sich diesem schiedsrichterlichen Urtheil zu unterwerfen, auch wohl eine Conventional-Strafe festsetzen, die verfällt, wenn sie sich bei diesem Urtheile nicht beruhigen. Aber auch durch diese dreifache Willkür ist dem Rechte an sich nicht geholfen. Denn erstens bleibt die entscheidende Willkür immer Willkür; der Schiedsrichter (*arbiter*) entscheidet eben *ex arbitrio*, d. h. willkürlich, nicht wie der Richter nach dem Gesetze. Und zweitens brauchen die sich einen Augenblick unter dieses Urtheil fügenden

Willküren nicht beim schiedsrichterlichen Urtheil zu bleiben, sondern sie können hernach wieder willkürlich davon abspringen. Der Versuch, das Recht wiederherzustellen, verwickelt auf diesem Felde nur in immer grössere Widersprüche. Es ist in der That durch die Willkür die Verletzung des Rechts gesetzt. Es ist aber der Schein vorhanden, als entscheide nicht die Willkür, sondern der allgemeine Wille, als stelle dieser das Recht an und für sich wieder her. So ist hier das Recht mit Bewusstsein verletzt; nur ist der Schein vorhanden, als sei es erhalten. Das giebt uns den Übergang in den zweiten Standpunkt des Unrechts, in das Scheinrecht.

B. Das Schein-Recht.

Der Schein des Rechts, den die Willkür ungeachtet der bewussten Verletzung des an sich seienden Rechts bestehen lassen will, ist nun erstens, dass bei Verletzung der allgemeinen Seite des Eigenthums, des Werths, als des Rechts an sich, der Schein vorhanden ist, als sei das Recht in seiner Erscheinung, d. h. nach der specifischen Qualität der Sache und ihrem Gebrauche nicht verletzt; — der Betrug. Zweitens wird offenbar das Recht in seiner Erscheinung verletzt; es ist aber der Schein vorhanden, als sei das Recht an sich nicht verletzt, — die Gewalt, welche, als Selbsthülfe, der Materie nach im Rechte zu sein vorgiebt. Endlich ist der Schein an beiden Seiten des Rechts gesetzt, und das ist der Zwang; — das durch und durch als Schein gesetzte Recht, worin also das Scheinrecht auf seine höchste Spitze getrieben ist. Die beiden letzten Gestalten, welche durch ihre Form, die Natur der Handlung als solche, schon zur Zurechnung gehörten, sind um ihres Inhalts willen, welcher das verletzte Recht ist, hierher zu ziehen.

1. Der Betrug.

Wenn eine Person durch eine andere vermittelst falscher Vorspiegelungen, z. B. dass eine Glasperle eine echte Perle sei, zur Übereinkunft bewogen wird, für hundert Thaler zu kaufen, was nur wenige Groschen werth ist, so liegt darin einerseits eine Verletzung des Rechts an sich; der wirkliche Werth und der vom Käufer gemeinte sind einander ganz unangemessen. Schon als *læsio enormis* würde ein auf Betrug gegründeter Vertrag null und nichtig sein; und es versteht sich, dass der bürgerliche Schadenersatz auch beim Betruge eintreten muss. Aber das genügt nicht, weil eben das Recht an sich mit Wissen und Wollen verletzt ist;

der Betrug zieht daher auch immer noch eine peinliche Strafe nach sich. Freilich ist hier die Meinung des Betrogenen noch gerettet; über diese äussere Sache findet wirklich eine Übereinstimmung beider Willen statt. Doch ist diese Übereinkunft eben nur ein Schein. Das Allgemeine oder der Werth soll in der specifischen Qualität der Sache enthalten sein; oder Erscheinung und Werth sollen die Glieder eines bejahenden Urtheils, E = A, sein. Diese gemeinte Uebereinstimmung, ohne welche der Betrogene nicht kaufen würde, ist aber gar nicht vorhanden, sondern der Betrüger reisst willkürlich diese beiden Glieder des Urtheils E und A auseinander. Er fällt das in der Logik sogenannte identische Urtheil E = E, oder A = A, während der Betrogene eben ein bejahendes Urtheil E = A vor sich zu haben meint. Der Betrüger sagt, ich kann den Werth von der Erscheinung trennen, den Werth für mich behalten und dem Käufer nur die Erscheinung überliefern. So ist auch in dieser äusserlichen Erscheinung keine wesentliche Übereinstimmung der Parteien vorhanden, sondern nur eine scheinbare. Denn der Eine sagt, ich verkaufe Dir für hundert Thaler, was nur ein paar Groschen werth ist; der Andere vermeint, den Werth von hundert Thalern zu erhalten. So ist an der specifischen Qualität der Sache, welche eben die erscheinende Seite des Werths sein soll, der Werth nicht erschienen, sondern nur als Schein gesetzt, und so nur ein Schein des Rechts vorhanden. Das wirkliche Recht ist das Allgemeine, der freie Wille, der in der äusserlichen Erscheinung Dasein hat, während im Betruge der Werth meines Eigenthums in der äusserlichen Sache verletzt ist; und das ist das Unrecht des Betrugs, dessen Aufhebung aber, wie beim bürgerlichen Unrecht, hier nur ein Sollen ist. Wenn das positive Recht den Betrug für eine Vorspiegelung falscher Thatsachen aus gewinnsüchtiger Absicht erklärt, so ist in der ersten Hälfte dieser Begriffsbestimmung der Schein des Rechts im Äussern, in der zweiten, die Verletzung des Rechts an sich enthalten.

2. Die Gewalt.

Wie im Betruge der Schein vorgemacht wird, als sei wenigstens in der Erscheinung des Eigenthums das Recht nicht verletzt: so kann umgekehrt auch der Schein vorgemacht werden, als sei das Recht an sich nicht verletzt, wenn auch die Freiheit in ihrer äussern Erscheinung verneint wird. Das ist die Gewalt (*vis*). Dieselbe kann auch mit einem Verbrechen verbunden sein, z. B. bei einem gewalt-

samen Diebstahl, was man Raub nennt; davon ist hier noch nicht die Rede. Sondern es wird vorausgesetzt, dass der Inhalt und Zweck der Gewalt selbst als rechtlich gemeint sei. Es glaubt Einer in seinem Rechte zu sein, also das Recht an sich auf seiner Seite zu haben, und will nun, da kein höherer Richter vorhanden ist, dieses Ansich auch zur Erscheinung bringen, indem er z. B. eine Sache, die er für sein Eigenthum hält, einem Andern selbst mit Verletzung der persönlichen Freiheit desselben entreisst. Die Gewalt, die noch nicht reines Verbrechen ist, kann so bei der Selbsthülfe vorkommen und ist der höchste Gipfel derselben. Hier ist der Schein des Recht natürlich nicht an der erscheinenden Seite des Eigenthums gesetzt, sondern diese ist offenbar verletzt. Indem aber der Gewaltsame die Behauptung aufstellt, dass nur die Form seines Handelns Unrecht sei, im Inhalt aber seine Handlung zu Recht bestehe: so begeht er denselben Trugschluss, wie der Betrüger, der ebenfalls glaubt, dass das Allgemeine und das Einzelne von einander abgetrennt werden können, und mit der Verletzung der Einen Seite die andere Seite nicht auch verletzt worden sei. Wie also der Betrüger behauptet, wenn ich die allgemeine Seite des Eigenthums verletze, so verletze ich es nicht in seiner Erscheinung: so meint umgekehrt der, welcher Gewalt gebraucht, dass er die erscheinende Seite der Freiheit verletzen könne, ohne ihr Ansichsein verletzt zu haben. Der Eine thut aber ebenso Scheinbares, wie der Andere. Wie die sinnliche Erscheinung nur scheinbar nicht angegriffen ist, wenn nur der Werth angegriffen sein soll: so ist das ansichseiende Allgemeine der Freiheit nur scheinbar nicht angegriffen, sobald die erscheinende Seite angegriffen ist. Der Betrüger sagt, im Allgemeinen ist nur das Allgemeine, nicht das Einzelne verletzt: der Gewaltthätige, im Einzelnen nur das Einzelne, nicht das Allgemeine. Beides ist aber ein leerer Schein, die falsche Trennung der Seiten von Wesen und Erscheinung, Form und Inhalt, die in der Philosophie immer verbunden werden müssen.

Die Gewalt ist also immer Unrecht, auch dem Inhalte nach. Die Art und Weise, wie die Gewalt aufgehoben wird, ohne dass die Hülfe eines Richters da sei, liegt aber in ihrer eigenen That. Indem der Gewaltthätige nämlich behauptet, dass er sich bloss an die äusserliche Sache, an den Körper der Person, nicht an das Dasein ihres freien Willens vergriffen, sieht er in der äussern Person eine blosse Sache, nicht das Dasein der Freiheit. Er stellt

die falsche Logik auf: Du bist an sich eine Person, nicht aber in der Erscheinung. Diess Gesetz wird nun gegen ihn selber geltend gemacht. Er erlaubt durch seine That dem Andern, auch gegen ihn Gewalt zu gebrauchen. Und so stellen die Rechtslehrer den Satz auf, dass Gewalt mit Gewalt vertrieben werden kann (*vis vi repellitur*). Die erste Gewalt ist nicht erlaubt, wohl aber die zweite, da sie nur die Verneinung der Verneinung ist. Heroen, welche Staaten gründen, scheinen eine erste Gewalt auszuüben: es ist aber Gewalt gegen den rohen, gewaltsamen Zustand der Natur; und somit ein Machtsprecherthum der Vernunft, das in gebildeten Zeiten, in geordneten Staaten nicht mehr erlaubt ist. Im neunzehnten Jahrhundert darf man die geistige Bildung nicht mehr so retten wollen, wie Nimrod sie gründen wollte, und damit Staatsstreiche entschuldigen: noch viel weniger der Staatsmacht auf dauernde Weise Gewalt als einen regelmässigen Zustand gestatten. Die Gewalt, wie das Unrecht überhaupt, zerstört als dieser Schein sich immer selbst. Dieser zweiten Gewalt wird nämlich der Erste, welcher Gewalt übte, eine dritte Gewalt entgegensetzen, und so fort in's Unendliche; so dass auch auf diese Weise das wahre Recht nicht wiederhergestellt werden kann.

3. Der Zwang.

Ist endlich der Schein des Rechts nicht nur am Allgemeinen, sondern auch an der erscheinenden Seite des Eigenthums gesetzt, so haben wir den Zwang (*metu coactus*). Der Zwang ist eine Gewalt, aber nicht eine unmittelbare, sondern eine solche, wo der Schein zugleich gerettet ist, als sei eine Übereinstimmung über die äusserliche Sache, wie beim Betruge, vorhanden. Der Zwang verbindet also die Begriffe des Betrugs und der Gewalt, das Thun des Fuchses und der Hyäne, — eine durch Betrug versteckte Gewalt. Der Zwang ist eine angedrohte Gewalt, von der der Zwingende unter der Bedingung abzulassen verspricht, dass der zu Zwingende irgend ein Opfer bringt oder eine Handlung begeht. So zwingt in Schillers „Kabale und Liebe“ Wurm Louisen, den Brief an Kalb zu schreiben, indem widrigenfalls ihre Mutter in's Gefängniss gebracht werden soll. Hier sind beide Seiten des Rechts als scheinend gesetzt: zunächst die äussere That, die erzwungen wird. Denn Louise willigt ein, den Brief zu schreiben; es ist also ein Vertrag, d. h. ein Recht, vorhanden, aber ein solches, welches ohne den eigentlichen Willen des Gezwungenen

geschlossen ist. Nur um ihre Mutter nicht zu verlieren, und in's Unglück zu stürzen, giebt Louise ihre Einwilligung; sonst würde sie um Alles nicht eine That begehen, welche dem Dasein ihrer Freiheit so sehr nachtheilig ist. Ihre Freiheit ist also in ihrem innersten Wesen verletzt. Aber weil sie einwilligt, ist der Schein des Rechts auch im Innern gesetzt; sie weiss, was sie aufgiebt, während es im Wesen des Betrugs liegt, diess nicht zu wissen. Sie will es aufgeben, und will es auch nicht; sie will es, wie wir bei der Zurechnung (S. 111) sahen, nur unter diesen Umständen. Das ist der Widerspruch. Sie braucht sich freilich nicht zwingen zu lassen. Wer an dem Äusserlichen, woran der Zwingende ihn ergreift, nicht festhält, sondern es aufgiebt, der bleibt frei. Louise kann die Rettung ihrer Mutter durch ihr Opfer herbeiführen. Thut sie es nicht, so lässt sie sich nicht zwingen. Dann verletzt aber eben der Zwingende an dieser Äusserlichkeit das, was derjenige, gegen welchen der Zwang versucht worden, als das Dasein seiner Freiheit, als sein ansichseiendes Recht ansah, und was er nur aufgiebt, um nicht gezwungen zu werden, — um seine Freiheit an einem andern Punkte zu wahren. In jedem Falle ist also ein Schein des Rechts in beiden Formen gesetzt: in jedem das Recht an sich verletzt, mit dem Scheine, dass es erhalten sei; in jedem auch der äussere Schein der Freiwilligkeit vorhanden. Weil beim Zwange also der unrechtliche Wille durch und durch den Schein des Rechts vorgemacht, und dieses ganz und gar zerlöchert und angefressen hat, so ist darin am meisten Unrecht vorhanden: vollends wenn beim gelungenen Zwange das, wozu gezwungen wird, — beim misslungenen das, wodurch gezwungen werden sollte, ein Verbrechen ist.

Wie nun beim bürgerlichen Unrecht, dem Betruge und der Gewalt die wahre Wiederherstellung des Rechts nur eine Forderung war, so ist es auch hier. Zwang wird durch Zwang aufgehoben, wie wir es auch bei der Gewalt (S. 238) sahen. Der Zwang geht von der Verletzung einer dem Willen äussern Sache aus; und diese Verletzung kann nur dadurch aufgehoben werden, dass man den Verletzer wieder in der äusserlichen Sphäre seiner Freiheit beschränkt. So kann jede Strafe als ein zweiter Zwang angesehen werden. Der Verbrecher verletzt das Dasein der Freiheit. Um ihn also zu zwingen, das Dasein der Freiheit nicht ferner zu verletzen, ergreift man ihn auch bei einer äusserlichen Sache, und fügt ihm Zwang an, weil er Zwang angethan hat, damit er, um

dieser üblen Folge willen, später nicht wieder Zwang anthue. So hat man das strenge Recht ein Zwangsrecht genannt. Doch wird es nur erzwingbar dadurch, dass es verletzt wird. Nur auf dem Umwege des Unrechts bekommt es diesen Charakter, hat ihn also nicht an sich; denn es ist keine positive Verpflichtung, sondern nur ein Verbot. Daher kann der allein, welcher das Verbot übertritt, das Recht verletzt, nicht wer es nicht ausübt, durch Strafe gezwungen werden. Es ist also falsch, das strenge Recht sogleich als Zwangsrecht zu bestimmen. Doch ist es richtig, dass es der Möglichkeit nach den Zwang in sich schliesst, weil es eben das äussere Dasein der Freiheit ist, das allein Zwang zulässt. Die Moralität, das Innerliche der Gesinnung, ist nicht erzwingbar, weil es sich jeder äussern Einwirkung entzieht, und also an Nichts ergriffen werden kann.

C. Das peinliche Recht.

Ist das Recht einmal durch und durch zum Schein geworden, so ist es auch ganz in diesen Schein verflüchtigt, und das Unrecht tritt nun frei und frech ohne die mindeste Rücksicht und den mindesten Rückhalt, sowie ganz gegen die Meinung des Verletzten, auf, so dass auch nicht der mindeste Schein des Rechts übrig geblieben ist; das ist das Verbrechen. Es ist nur die Entwickelung dessen, was im Zwange schon enthalten war; denn im Zwange soll das, was nicht Dasein der Freiheit ist, als Dasein der Freiheit erscheinen. Die Willkür selbst tritt also jetzt mit der Anmaassung auf, das Dasein der Freiheit zu sein. Das ist ein Widerspruch. Die Natur dieses Widerspruchs haben wir zuerst in der nähern Betrachtung des Begriffs des Verbrechens darzustellen. Das Zweite ist die Auflösung dieses Widerspruchs durch die Wiedervergeltung. Drittens werden wir aber sehen, dass auf dem Standpunkt des Einzelrechts die Verwirklichung dieser Wiedervergeltung durch die Rache eine neue Rechtsverletzung, der Widerspruch auf diesem Boden also unauflöslich ist.

1. Der Begriff des Verbrechens.

Im Verbrechen ist jeder Schein des Rechts verschwunden. Das Recht ist in seinem innern Ansich verletzt, und ebenso die erscheinende Seite desselben. Nach dieser doppelten Betrachtung ist auch im Verbrechen eine doppelte Verletzung enthalten: eine an sich seiende, unendliche; eine erscheinende, endliche. Und in letzterer

haben wir denn drittens das Ansich, den darin enthaltenen Werth der geschehenen Freiheitsberaubung im Vergleich mit andern zu ermitteln.

a. Nach der an sich seienden Seite des Rechts ist das Verbrechen eine unendliche Verletzung der Persönlichkeit, auch wenn diese nur in einer äussern Sache verletzt wird. Denn das Dasein der Freiheit, wo es sich auch befinde, wird mit Wissen und Wollen als das Nichtdasein der Freiheit gesetzt. Ein Verbrechen begehen, heisst so viel, als sagen: Obgleich ich weiss, dass Deine Person diess Dasein hat, so will ich es nicht als das Dasein Deiner Person ansehen. Diess ist eine Verletzung der Persönlichkeit in ihrer Unendlichkeit, und das, was die Logiker ein unendliches Urtheil nennen. In der Form des subjectiven Denkens ist ein solches Urtheil ein widersinniges, z. B. wenn ich sage, „Der Geist ist ein Elephant;" wo vom Subject die ganze Sphäre des Prädicats verneint werden muss. Der Verbrecher stellt durch seine That den Unsinn, wenn er ihn auch nicht gerade ausspricht, auf, als ob eine Person eine Sache wäre, ihr die Rechtsfähigkeit nicht zukäme. Und dieser praktische Widersinn ist ein um so schlimmerer, als ein vollbrachtes Unrecht grösser, denn ein bloss gedachtes ist. Weil diese Verletzung der Persönlichkeit an sich, des an-sich-seienden Rechts, ohne auf die erscheinende Seite Rücksicht zu nehmen, immer eine unendliche ist, so schreibt man zuweilen allen Verbrechen eine innere Gleichheit zu. Eine solche Betrachtung, die wir eine abgezogene nennen können, indem sie von der Seite der Erscheinung absieht, ist die Stoische Ansicht, nach der alle Laster gleich sind, und es nur Eine Tugend giebt, kein quantitativer Unterschied im Guten und Bösen vorhanden ist, weil jedes Schlechte gleich, nämlich schlechthin verwerflich sei. Aus solchem einseitigen Gesichtspunkte ist auch die Drakonische Gesetzgebung entsprungen, welche fast alle Verbrechen, die leichtesten sowohl als die schwersten, mit dem Tode bestrafte, und also bei einem jeden die innere Verletzung der Persönlichkeit als eine unendliche heraushob, die mit der gleichen unendlichen Strafe belegt werden müsse; so dass man mit Recht von diesen Gesetzen gesagt hat, sie seien mit Blut geschrieben. Derselbe Standpunkt ist es endlich, wenn die persönliche Ehre im Mittelalter zu einem so Unendlichen gemacht wurde, dass jede, auch die geringste Verletzung, nicht anders, als mit dem Tode gesühnt werden konnte: wie es die Sitte oder Unsitte der Zweikämpfe, ein Überrest der

Barbarei des Mittelalters, seiner Selbsthülfe und seiner Gottesgerichte, wollte.

b. Das Verbrechen verletzt aber nicht nur die innere Seite des Rechts, sondern auch die erscheinende; und sie muss also bei der Betrachtung wesentlich mit in Anschlag gebracht werden. Es ist einseitig, das blosse Wesen, die Persönlichkeit schon für das Unendliche zu halten. Es wird erst unendlich, wenn seine Erscheinung diesem innern Ansich entspricht. Denn die Erscheinung ist selbst verschiedener specifischer Qualität, so wie quantitativ verschieden von der höchsten Stufe bis zur niedrigsten. In diese Seite fällt die Ungleichheit der Verbrechen. Und da das Verbrechen nur richtig beurtheilt werden kann, wenn man seine beiden Seiten verknüpft, so wird sich uns eine Stufenfolge von Verbrechen vom grössten bis zum unbedeutendsten ergeben. Es giebt also zunächst Verbrechen, welche nicht nur den inneren Begriff der Persönlichkeit verletzen, sondern eine unendliche Verletzung der Person auch in deren äusserem Dasein bilden. Solche Verbrechen sind Mord, Sklavenhandel, Religionszwang u. s. w. Sie verletzen Rechte, welche den ganzen Umfang des Daseins der Freiheit in sich schliessen. Die andere Klasse von Verbrechen sind dagegen die, wo die Verletzung, auf das Dasein der Person in einer äusserlichen Sache gerichtet, nur eine beschränkte Freiheitssphäre trifft. Wenn jene also unendlich grosse Verletzungen sind, so sind diese nur von endlicher Grösse.

c. Diese quantitative Seite, die sich an ihnen darstellt, macht sie vergleichbar, wie wir im bürgerlichen Rechte das Geld als das allgemeine Tauschmittel fanden, wodurch alle Waaren mit einander verglichen werden konnten. Eine körperliche Verletzung, die Ein einzelnes Glied verletzt, zeitweilige Krankheit hervorbringt, ist gewiss eine grössere Verletzung, als eine zeitweilige Freiheitsberaubung, diese wieder eine grössere, als die Verletzung des Eigenthums. Das innere Ansichsein der Persönlichkeit, mit einem Worte also die persönliche Freiheit, bleibt der Maassstab des Werths auch in der äussern Erscheinung; und je mehr jene in dieser verletzt ist, desto grösser ist auch das Verbrechen. Ihre verschiedene Grösse kann also durch eine kürzere oder längere Beraubung der persönlichen Freiheit entsprechend ausgedrückt werden. Nie ist es aber die äusserliche Seite des Schadens, sondern immer nur die quantitativ zur Erscheinung gekommene Verletzung der ansichseienden Persönlichkeit, welche den Maassstab für die Beurtheilung des Verbre-

chens abgiebt. Jene rein äussere Seite muss freilich ebenfalls in Betracht gezogen werden. In jedem Verbrechen liegt auch eine gewisse Grösse des äussern Schadens; und wenn der Thäter, ganz abgesehen von einem Verbrechen, seine Schuld, möge ein Vertrag vorhanden sein oder nicht, bei der Beschädigung tragen muss: so versteht es sich von selbst, dass auch der Verbrecher den Schaden ersetzen muss. Aber damit ist dem Rechte noch nicht genügt, sondern es kommt wesentlich auf die Wiederherstellung der verletzten Persönlichkeit als einer innern an. Diess führt uns auf den zweiten Punkt.

2. Die Wiedervergeltung.

Da der Widerspruch und der Unsinn das sich Auflösende ist, so fragt sich nun erstens, wie die das Verbrechen auflösende Dialektik an dasselbe komme, und zwar nicht von Aussen, sondern durch die innere Natur der Sache: wie sich dann die Wiedervergeltung, als äussere Erscheinung, an der Qualität der Strafe darstelle; wie endlich in der Grösse der Strafe, auch beim qualitativen Unterschiede von Verbrechen und Strafe, doch eine Gleichheit des Werths zwischen ihnen festzuhalten sei.

a. Indem das Verbrechen das Dasein des freien Willens ist, welches das Dasein des freien Willens aufhebt, so spricht es als Gesetz aus, dass das Dasein des freien Willens aufgehoben werden kann. Der Verbrecher, wenn er zurechnungsfähig ist, wird nämlich als ein vernünftiger angesehen. Die That seiner Willkür, die Rechtsverletzung wird also dafür gehalten, von einem Vernünftigen auszugehen; und damit hat der Verbrecher durch seine That selbst die allgemeine Verletzbarkeit des Daseins der Freiheit ausgesprochen. Dieses Gesetz ist aber nur sein Gesetz und sein Recht. Nur wer seine Willkür zum Dasein der Freiheit erhebt, der wird an dieser Willkür ergriffen, deren Dasein er eben für verletzbar erklärte. Der Verbrecher spricht die Verneinung des Daseins der Freiheit als das Dasein der Freiheit, als Recht aus. Es geschieht ihm also Recht, wenn das Dasein seiner Freiheit verletzt wird; und wenn er so behandelt wird, wird er als ein Freier, als ein Selbstzweck behandelt. Die Rechtsverletzung, die man gegen einen Verletzer des Rechts übt, hört auf, Zwang, Gewalt, Unrecht überhaupt zu sein, sondern ist Recht; und hierin liegt der Grund der Strafe. Die zweite Rechtsverletzung, die auf die erste folgt, ist nicht, wie Klein sagt, ein zweites Übel, was zum ersten hinzukommt;

sondern sie ist eine Forderung des Rechts, die auf der Gleichheit beruht. Das Recht verlangt, dass der Verbrecher bestraft werde; und der Verbrecher hat durch seine That die Einwilligung dazu gegeben. Das ist die Wiedervergeltung, welche der einzige vernünftige Grund für die Strafe ist, und auch zuerst von den Pythagoreern als solcher erkannt wurde (S. 21); so sind Verbrechen und Strafe nicht äusserlich mit einander verknüpft, sondern hangen auf's Innigste zusammen. Die zweite Rechtsverletzung, als die Verneinung der Verneinung des Rechts, und so das wiederhergestellte, bejahte Recht, ist die dem Verbrechen eigene, ihm innewohnende Dialektik. Indem die verbrecherische Willkür in ihr selbst zum Rechte umgewendet wird, so wird der Verbrecher nach seiner Ehre behandelt, und findet damit in der Strafe seine Beruhigung und Versöhnung. Die Schlangenhäupter der Rachegöttinnen, die nach vollbrachter That sein Gewissen geisseln, sind durch die Strafe besänftigt, weil mit dieser der ewige Grundsatz der Gerechtigkeit in seine Brust eingekehrt ist. Auch haben ursprünglich alle Völker die Wiedervergeltung zur Grundlage ihres Strafrechts gemacht. „Aug' um Auge", heisst es im alten Testament. Ähnliches findet im Koran und bei den Griechen Statt. Und auch das Christenthum sagt: „Thue nicht Andern, was Du nicht willst, dass Dir geschehe." Dieser *consensus gentium*, der bis zu den Chinesen und Indern hinaufreicht, ist wohl der beste Beweis *a posteriori* für die Richtigkeit der Wiedervergeltung, gegen welche die Strafrechtslehrer jetzt mit grossem Unrecht spröde thun.

b. Die Art und Weise, wie diese innere Umkehr des Verbrechens in die Erscheinung tritt, ist die Grösse der Wiedervergeltung. Sie fliesst aus dem Begriffe der Sache selbst. Denn weil die Gerechtigkeit fordert, dass der Verbrecher leide, was er gethan: so ist die Grösse der zweiten Rechtsverletzung durch die der ersten bestimmt, und zwar zunächst qualitativ und quantitativ; und das ist das sogenannte *jus talionis*, als die eigentliche Wiedervergeltung. Es fragt sich nur, ob diese Gleichheit, als strenge *talio*, immer eine sowohl die Qualität als die Quantität umfassende sein muss; oder ob es genügt, wie im bürgerlichen Recht das Geld, so auch für die Strafen den bereits (S. 242) angedeuteten allgemeinen Maassstab anzuwenden, welcher, als Werthmesser, alle Rechtsverletzungen der verschiedensten Art quantitativ mit einander vergleicht. Jedes Verbrechen würde dann rechtmässig durch eine entsprechende Beraubung der persönlichen Freiheit gesühnt, deren

Dauer überdiess noch durch die grössere Milde oder Strenge der Haft bedingt wäre, wenn sie dem Verbrechen gleich kommen soll. Die Vorfrage, die sich bei dieser Bestrafungsart darbietet, ist nur die: Warum bleiben wir nicht bei der strengen *talio* stehen? Worauf die Antwort lautet: Weil, wie im bürgerlichen Verkehr der allmälige Fortschritt der Bildung uns vom Tausch zum Kauf übergehen liess, wir nun auch im Verbrechen mit der Zeit zur abmessenden Umwandlung der Strafen gekommen sind. Die ursprüngliche Gleichheit auch der Qualität ist etwas zu Beschränktes, als dass sie sich lange halten konnte. Auch muss bemerkt werden, dass die strenge *talio* gar nicht immer anwendbar ist. Denn wie kann z. B. die Verordnung des alten Testaments: „Zahn um Zahn,“ ausgeführt werden, wenn der Thäter — keinen Zahn mehr hat? Ferner, wenn ein Einäugiger einem Menschen Ein Auge ausgeschlagen hat, so würde die *talio* ihn blind machen; was eine grössere Strafe wäre. Das Athenische Gesetz hatte den entgegengesetzten Fall vorgesehen, und denjenigen, welcher einem Einäugigen das Auge ausschlug, in der That mit dem Verluste beider Augen zu bestrafen geboten. Ist der Schmerz dann nicht aber immer der doppelte? Ist eine Verstümmelung als Strafe nicht überhaupt härter, als dieselbe Verstümmelung, durch's Verbrechen zugefügt? schon dadurch, dass sie lange Zeit vorhergesehen wird. Das Verbrechen ist ferner nicht ein in der Erscheinung unendliches. Die Verstümmelung als Strafe ist aber ein unauslöschliches Brandmal, welches den Verbrecher nie wieder ehrlich machen könnte, also eine unendliche Verletzung. Eine zweite Verstümmelung wäre in der That, wie Klein sagt, ein zweites Übel, zu einem ersten hinzugefügt. Vollends Nothzucht kann man doch nicht mit Nothzucht bestrafen u. s. w. So lässt sich die qualitative Gleichheit in vielen Fällen schlechterdings gar nicht durchführen, und es bleibt nur die quantitative Gleichheit als die einzig mögliche übrig. Soll die qualitative denn aber noch irgendwo Platz greifen, oder nicht vielmehr immer durch die quantitative ersetzt werden? Wir wollen diese Frage aus den höchsten Grundsätzen zu entscheiden suchen.

Beginnen wir mit dem Muster-Verbrechen, wo die unendliche Verletzung der innern Persönlichkeit auch durch die unbedingte Verneinung der Person in der äussern Erscheinung dargestellt ist, ich meine den Mord: so fragt sich, was hier von der Wiedervergeltung verlangt werde. Ich antworte: die T o d e s s t r a f e, ohne

mich an die menschenfreundlichen Bestrebungen unserer Zeit zu kehren, welche sie aufgehoben wissen wollen. Diese Bestrebungen stammen von Beccaria, der an den scheusslichen Zustand der Rechtspflege, der im vorigen Jahrhundert in Neapel herrschte, und erst seit gestern, kann man sagen, daselbst verschwunden ist, seine menschenfreundlichen Gründe knüpfte. Beccaria sprach dem Staate das Recht der Todesstrafe nämlich aus dem Grunde ab, weil nicht angenommen werden könnte, dass die Bürger im Staatsvertrage ihre Einwilligung dazu gegeben hätten. Erstens aber ist der Staat kein Vertrag; und sodann ist das Verbrechen des Mordes selbst die beste Einwilligung dazu, — eine Einwilligung nämlich nicht durch Worte, sondern durch die That. Auf den vorsätzlichen, vorher überlegten Todtschlag ist aber die Todesstrafe zu beschränken; denn es giebt kein anderes Verbrechen, welches sowohl durch die Vollständigkeit der innern Schuld, als in der äussern Erscheinung solch' eine bewusste unendliche Rechtsverletzung wäre, dass es die gänzliche Verneinung der Person des Verbrechers forderte. Hiergegen habe ich schon den Einwand vernommen, dass, wenn die Todesstrafe wegen der im Morde enthaltenen Unendlichkeit der Rechtsverletzung verhängt werden müsse, auch auf die Verletzung der Geschlechtsehre, auf den Sklavenhandel der Tod stehen müsse. Denn das seien auch unendliche Verletzungen in der Erscheinung. So scheint es allerdings. Und zwar nimmt die Schändung nicht das körperliche Leben, sondern das geistige; was noch mehr ist. Aber der Geist hat auch eben die Kraft, sich von dieser ungeheuern Verletzung loszusagen, und die Unversehrtheit seines Seins wiederzugewinnen. Ebenso ist einem Sklaven das Leben nicht genommen, und die Freiheit kann er jeden Augenblick wieder erhalten. Es ist also keine dieser Rechtsverletzungen so gross, wie die Beraubung des Lebens; und desshalb dürfen sie nicht durch den Tod gesühnt werden. Der vorsätzliche Mörder hat aber den Tod verdient; keine andere Strafe hat gleichen Werth mit der Todesstrafe. Und dieselbe nicht vollziehen, heisst die Gerechtigkeit verletzen. Freilich werden die Fortschritte der Bildung die Morde immer seltener machen, und so auch die Todesstrafe erlöschen lassen. Ferner sind Milderungsgründe, wie Leidenschaft, gerechter Zorn, Aufreizung durch den Getödteten u. s. w., zu berücksichtigen. Gemilderte Schuld des Verbrechers ist aber nie eine unendliche, und in allen diesen, indessen von den Geschworenen selbst mit zu findenden Fällen die Todesstrafe auszuschliessen.

Gegen die Rednerei über Aufhebung der Todesstrafe antwortete Alphonse Karr sehr gut: Die Herren Mörder möchten mit Abschaffung der Todesstrafe den Anfang machen. In der That! Kein Mörder, kein Fallbeil.

Die Todesstrafe indessen noch auf andere Fälle, als den Mord anwenden, ist eine Barbarei, die das Naturrecht verdammen muss: so die Strafe des Strangs bei Diebstahl im Mittelalter, und noch jetzt in England, wenn der Gegenstand wenigstens vierzig Schillinge beträgt. Die Folge davon ist, dass die Englischen Geschworenen häufig bei anerkannt werthvollern Gegenständen die Schätzung eines geringern Werths annehmen. Noch bis auf die neueren Zeiten verfügte selbst das jetzt aufgehobene Preussische Strafrecht Todesstrafe bei Todtschlag aus Leidenschaft (S. 129): ebenso bei Brandstiftung, sowohl das alte (Landrecht, Thl. II, Tit. 20, §. 1511 flg.), als das neue (§. 285), wenn wirklich ein Menschenleben verloren gegangen war. Das alte kennt sogar einen Fall, wo auch, ohne dass der Tod eines Menschen erfolgte, die Todesstrafe verhängt wurde (§. 1515): während sie doch einzig und allein dann eintreten dürfte, wenn die Umstände der That deutlich bewiesen, dass mit dem Brande ein Mord, wohl überlegt, beabsichtigt und ausgeführt wurde, also eine Mordbrennerei vorlag; was in dem neuern Strafrechte nicht bestimmt ausgesprochen ist, sondern mehr nur als vermuthet erscheint.

Aber Hochverrath, wird man mich hier fragen, Staatsverbrechen willst Du nicht mit dem Tode bestraft wissen? Und doch ist Hochverrath Vernichtung des Staats, also unendliche Verletzung eines ganzen Volks; was doch mehr ist, als Verletzung einer einzelnen Person. Erstens aber haben wir schon (S. 123) gesehen, dass der Hochverrath nur im missglückten Versuch besteht. Der Hochverrath tödtet also in der That den Staat nicht, weil dieser ihn eben abwehrt. Gelingt aber der Hochverrath, so wollen wir zwar philosophisch nicht von Straflosigkeit sprechen; und Louis Bonaparte, wie alle Männer des Staatsstreichs, hat die Strafe im hohen Maasse verdient. Aber die philosophische Nothwendigkeit der Strafe bleibt so lange unerfüllt, als die Gewalt das Recht und die Gerichte unterdrückt. Aber auch hier ist der Staat und das Volk nicht getödtet. Aus dem allerdings sehr entsittlichenden Rechtsbruche können sie sich immer noch herausringen, und auch das positive Recht selbst noch nach Jahren über einen während dieser Zeit glücklichen Hochverräther urtheilen. Was für eine Strafe verdient aber der Hochverrath? Nicht den Tod; denn der Hochverräther

hat keine unendliche Verletzung gewollt. Im Gegentheil, er hat sein Vaterland beglücken wollen; und so sprechen alle Hochverräther von Cola Rienzi bis Louis Bonaparte. Was sie aber verbrochen haben, ist: die Unverträglichkeit ihrer Denkweise mit den öffentlichen Einrichtungen nicht durch Auswanderung, oder durch Änderung der Gesetze auf verfassungsmässigem Wege, sondern durch Umsturz des Rechts bewiesen zu haben. Diese Unverträglichkeit, welche die Natur ihrer That ist, muss in der Strafe zur Darstellung kommen. Das heisst: den Hochverräther trifft Verbannung, natürlich nur so lange, als der Staat dauert, mit dem er sich unverträglich zeigte. So viel über den missglückten Hochverrath. Was den auf kurze Zeit glücklichen betrifft, so fallen natürlich auch die Strafen aller der Verbrechen auf ihn, zu denen die unrechtmässige Gewalt ihn verlockt hat. Der auch für die Nachwelt gelungene Hochverrath ist aber allerdings eine Heldenthat der Geschichte, durch die das positive Recht umgestürzt wurde, weil es nicht organisch dem nachdrängenden Drucke des Vernunftrechts wich. Nur ist diese Gewaltsamkeit freilich immer eine Erschütterung für die Völker. Und wie viele Ehrgeizige, Selbstsüchtige giebt es nicht, besonders in unsern Zeiten, die ihre Leidenschaften unter dem Deckmantel des Heldenthums wuchern lassen möchten? Hier in dieser geschichtlichen Beurtheilung entscheidet in der That, wie Macchiavelli will, der Erfolg. Das Eine aber steht als ewiger Rechtsgrundsatz fest, was die zweite Französische Republik sich 1848 auszusprechen beeilte: *La peine de mort est abolie en matière politique.*

c. Wenn nun aber nur beim Morde die Todesstrafe, als strenges *jus talionis*, gleiche Qualität und Quantität mit dem Verbrechen hat, weil keine endliche Qualität denselben Werth, wie das Unendliche, erringen kann: so fragt sich, wie es mit den übrigen Verbrechen zu halten sei, welche nicht unendliche in der Erscheinung sind? Hier ist die Qualität, d. h. die äussere Art und Weise der Strafe, eine für's Recht mehr oder weniger gleichgültige, während die Quantität, hier der Werth und das Wesentliche, allerdings durch das Wiedervergeltungsrecht festgesetzt werden muss. Welche Rücksichten sollen nun aber Einfluss auf die Art und Weise der Strafe haben? Hierher gehören die übrigen Strafrechtstheorien, welche nicht auf dem Boden des Rechts, sondern der Moral und der Gesellschaft entsprungen sind. Denn wenn dem Rechte oder der Wiedervergeltung durch die quantitative Gleichheit oder die Identität des Werths Genüge geschehen ist, so können Nützlichkeitsgründe,

die aus den übrigen menschlichen Verhältnissen geschöpft sind, die qualitative Seite der Strafe bestimmen

Steht das Recht zur Strafe erst fest, so kann die Gesellschaft also z. B. auch den Gesichtspunkt der Besserung in's Auge fassen. Diess geschieht nun in der Besserungstheorie. In ihr wird der Mensch immer noch als Selbstzweck angesehen, und insofern ist nichts gegen sie einzuwenden. Aber die Besserung kann nicht als ein Recht, welches die Gesellschaft ausübe, betrachtet werden; sondern nur die Familie und die Schule haben dieses Recht. Für die Art und Weise der Strafe wird die Besserung aber von dem wichtigsten Einfluss sein. Die Todesstrafe wird durch sie ausgeschlossen; denn der Tod macht die Besserung unmöglich. Nur wenn die Gesellschaft einen vorsätzlichen Mörder für unverbesserlich ausspräche, würde sie dann die Todesstrafe gestatten. Sonst werden Freiheitsstrafen in Arbeitshäusern, Besserungs-Anstalten, Strafgemeinden u. s. w. der Besserungstheorie angemessen sein. Das Arbeitenlassen der Verbrecher ist besonders ein Mittel der Besserung, indem der Mensch in der Arbeit auf die Willkür seiner Triebe verzichtet. In dieser Rücksicht ist die Strafanstalt in Rummelsburg bei Berlin, wo die Sträflinge im Freien arbeiten, sehr anerkennenswerth. Ob Russland seine Verbrecher nach Sibirien schickt, um sie zu bessern, bleibt zweifelhaft. Katharina hob aus Menschlichkeitsrücksichten die Todesstrafe auf: die späteren Herrscher, weil Russland mit Menschen geizen müsse. Als sehr beachtenswerthe Strafe scheint die Zellenhaft nach Pensylvanischem Verfahren zu sein. Die Vereinzelung des Verbrechers ist eine grössere Härte der Strafe, die durch kürzere Zeitdauer ausgeglichen werden kann (S. 245); sie scheint aber gerade der Besserung sehr förderlich zu sein, und muss um so mehr in Anwendung gebracht werden, als auch der Grundsatz der Wiedervergeltung darin wieder zum Vorschein kommt. Denn der Verbrecher hat durch Verletzung fremder Rechte sich selbst aus der Gesellschaft ausgestossen, indem er damit seine Ungeselligkeit bewies. Durch seine Ausstossung aus der Gesellschaft wird er also an die Gerechtigkeit, welche auf Gleichheit beruht, erinnert: zugleich durch solche gezwungene Rückkehr auf sich selbst die Übel der Einsamkeit empfinden lernen, und sich so wieder zum geselligen Verkehr mit Andern geeignet machen.

Was endlich die Sicherungstheorien betrifft, so kann es wohl auch der Zweck der Gesellschaft und muss es sein, die Genossen vor Schaden, also auch vor Rechtsverletzungen zu hüten,

zu schützen. Die Strafe der Verbrechen ist aber auch hierzu nur dann ein rechtliches Mittel, wenn das Recht zu strafen schon feststeht. Aus der Verhinderungstheorie aber selbst den Grund der Strafe machen, heisst, den Menschen zum Mittel für Andere machen: heisst, ihn wie ein wildes Thier behandeln, das man vor den Kopf schlagen dürfe, damit es keinen weiteren Schaden anrichte. Eine solche Strafe fliesst nicht mehr aus der Natur der Handlung, sondern ist ihr vollkommen äusserlich. Dennoch haben die meisten Strafrechtslehrer sich jetzt dieser Theorie zugewandt, auch mitunter etwas Wiedervergeltung beimischen gewollt. Die Verhütungstheorie ging im neuern Naturrecht von Wolf und Fichte aus, während Kant die wahre Lehre aufgestellt hat, die im Alterthum schon Aristoteles gegen Plato, dem Seneca folgte, vertheidigt hatte.

Die Sicherungstheorie steht im Ganzen auf dem polizeilichen Standpunkte, insofern die Polizei in unsern dermaligen Staaten eben eine den Bürgern äusserliche Staatsanstalt ist, um alles Schädliche, so viel als möglich, von der Gesellschaft zu entfernen. Dieser Zweck kann sich in mehrere Formen kleiden, und so eine Menge Arten der Sicherungstheorie begründen. Die Verhinderung oder Verhütung haben wir bereits angegeben; die Verhütung der Verbrechen sichert nämlich die Gesellschaft. Die Frage ist dann nur, wodurch verhütet man am Besten die Verbrechen. Und hier wird natürlich diejenige Art und Weise der Strafe, welche diese Verhütung am Sichersten herbeiführt, vorgezogen, und für die zu Recht bestehende Strafe angesehen. Der berühmte Staatsrechtslehrer Anselm Feuerbach spielte von hier aus die Rechtswissenschaft ganz in das Gebiet der Seelenlehre hinein, indem er die Strafbestimmung im Gesetzbuch als eine Drohung ansah, welche einen psychologischen Zwang begründe, durch welchen der Handelnde vom Verbrechen abstehe. Feuerbach sagt geradezu: „Das Recht zur Strafe ist die Drohung.“ Und so hat er seine Lehre die Androhungstheorie genannt. Es fragt sich dann aber weiter, woher kommt das Recht zur Drohung. Ich darf nicht widerrechtlich drohen. Erst wenn die Strafe an und für sich als Recht anerkannt ist, darf sie vom Gesetzgeber angedroht werden; sonst verlässt dieser den Boden des Vernunftrechts. Die Androhungstheorie wird sich in schärfern Strafen gefallen, weil damit die Bürger durch das Fürchterliche der Drohung um so eher vom Verbrechen abgeschreckt würden; und so hat sich hieraus die Abschreckungstheorie gebildet. Feuerbach hat daher auch in seinem Entwurfe

eines Bairischen Gesetzbuchs eine fast Drakonische Gesetzgebung versucht; und man hat vielfache Änderungen vornehmen müssen, um es nur einigermaassen praktisch zu machen. Auch ist es gar nicht wahr, dass die Härte der Strafe abschreckt; im Gegentheil, man hat oft gefunden, dass sie nur erbittert. Gegen den psychologischen Zwang, erwiedert Klein mit Recht, kann der Mensch eine heroische Freiheit anwenden. Es wird nirgends so viel gestohlen, als in England, wo der Strang darauf steht. Jede wirklich verhängte Strafe zeigt dann an, dass sie zu gering, und die Drohung eine unwirksame für den psychologischen Zwang geblieben war. Darum gebrauchte man eine letzte Wendung, und sagte, durch sein Beispiel solle der bestrafte Verbrecher für die Folge sich und Andere vom Verbrechen abschrecken, — die Exemplar-Theorie.

So mangelhaft diese Theorien auch sind, so können sie doch von vielfachem Nutzen sein, wenn es sich um die Art der Strafe handelt. Die Exemplar-Theorie wird öffentliche Hinrichtungen vorziehen. In der That, die Gerechtigkeit muss die Öffentlichkeit nicht fliehen. Und muss in einigen Fällen die Todesstrafe beibehalten werden, so darf sie auch nicht im Gefängnisse, hinter Festungsmauern, wie jetzt eingeführt worden, sondern nur vor allem Volke vollzogen werden. Auch entehrende Strafen wird die Exemplar-Theorie lieben, weil Ehrenstrafen allerdings abschreckend wirken. Wir können denselben jedoch nicht das Wort reden, weil der Makel so für das ganze Leben bleibt bei einem Vergehen, das keine unendliche Verletzung ist. Gefängnisshaft, besonders langwierige, wird die Verhinderungstheorie dann den Geldstrafen vorziehen, während die Besserungstheorie sich für kürzere entscheiden wird. Denn so lange die Haft dauert, ist der Verbrecher gewiss unschädlich gemacht, aber noch nicht gebessert. Aus demselben Grunde werden die Sicherungstheorien die Verbannung empfehlen; und wir haben bereits (S. 248) gesehen, dass diese Strafe beim Hochverrath auch ganz dem Grundsatze der Wiedervergeltung gemäss ist.

3. Die Rache.

Fragen wir aber, wer die Gleichheit von Verbrechen und Strafe abwägt: so haben wir als den Vollstrecker des Rechts, d. h. des allgemeinen Willens, hier eben nur die Willkür oder den besonderen Willen. Die Willkür des Verbrechers fühlt wohl das Unrecht und seine Schuld; und im heroischen Bewusstsein durfte das Subject auch durch Selbstmord die Strafe an sich vollziehen, und that

es. Doch wenn es diess nicht thut, so bleibt dafür nur der besondere Wille des Verletzten übrig. Da der Verletzer den Geselligkeitstrieb verletzte, so entbrennt der Zorn des Beleidigten, und erhebt sich zum Trieb des Rechts. Der Beleidigte übt Rache. Die Rache ist dem Inhalte nach gerecht, insofern sie Wiedervergeltung ist, aber nicht der Form nach, insofern sie aus der Willkür fliesst. Indem diese dann in der Leidenschaft auch das Maass überschreiten, und, wie Drako und die Stoiker, die geringste Verletzung durch eine unendliche Sühne aufheben will, so ist die Rache auch nicht einmal dem Inhalte nach Recht. So fällt durch die Rache die Wiedervergeltung in's Verbrechen zurück. Die Rache ist eine neue Rechtsverletzung.

Durch diese Wendung der Rache haben sich die Standpunkte umgekehrt; der Beleidigte ist zum Verbrecher, der Beleidiger zum Verletzten geworden. Dieser übt nun seinerseits Rache, und übt sie aus seiner Willkür heraus, wie der Erste, ohne Maass zu halten; und so fort. Jede Rache erzeugt ein neues Verbrechen. So schlagen beide Seiten stets in einander um; und wir haben das Schreiten der Rache in's Unendliche, die sich von Geschlecht zu Geschlechte forterbt. Solcher Zustand tritt wohl auch geschichtlich ein, z. B. bei den Griechen, Deutschen, Arabern, wenn die Macht des Staats und der Gerichte noch nicht die gehörige Festigkeit gewonnen hat. Besonders beim Morde tritt diese Erscheinung auf als die sogenannte Blutrache, welche auch bei den Juden im alten Testamente vorkam, und in Corsica noch heute nicht ganz unterdrückt ist. Überreste der Rache finden sich auch im gebildeten Staatsleben, wenn die Verbrechen nicht, wie die Römer sagen, *publica*, sondern *privata* sind: d. h. nicht Jeder anklagen, noch der Richter *ex officio* verfahren kann, noch ein Staatsanwalt da ist, sondern nur der Beleidigte oder seine nächsten Verwandten, wie bei der Blutrache, das Unrecht verfolgen durften. Diess war bei den Juden, zum Theil bei den Römern, und ist auch in England noch bei einigen Verbrechen der Fall. Andere Verbrechen sind freilich ihrer Natur nach Klagen der Einzelnen, wie Ehrverletzungen und Ehebruch.

Durch dieses Schreiten der Rache in's Unendliche ist der Widerspruch nun auf's Höchste gebracht. Die rächende Willkür stellt zwar in jedem Augenblicke das Recht im äussern Dasein her. Aber in demselben Augenblicke schlägt auch das Recht in Unrecht, in Verbrechen um. Im äussern Dasein lässt sich also auf diese Weise das Recht nicht wiederherstellen. Nur als Gefühl, als Rachetrieb

hat das Recht, die Freiheit im Geiste Dasein. Das Recht findet also jetzt einen ganz anderen, neuen Boden, nämlich im Innern des Handelnden, aus dessen eigener Willkür das allgemeine Dasein der Freiheit hervorsteigt, aber in diesem Zauberkreise eingeschlossen bleibt, ohne ihn durchbrechen zu können. An die Stelle der gegenständlichen Freiheit des Einzelnen ist dessen innere Freiheit getreten, der moralische Standpunkt, den wir jetzt zu betrachten haben.

Zweiter Abschnitt.

Die Moralität.[1])

Die Freiheit hat jetzt ein ihrem innern Begriffe angemessenes Dasein erlangt. Denn während im Eigenthum das Dasein der Freiheit nur eine äusserliche Sache war, im Vertrage ein anderer Wille, der, mir selbst äusserlich, immer nur ein äusseres Dasein der Freiheit setzte: so giebt jetzt die verbrecherische Willkür des Einen, indem sie im Andern die Rache erzeugt, der Freiheit ein inneres Dasein im Geiste. Nicht nur der Verletzte kommt an der That des Beleidigers zum innerlichen Rechtsgefühl, sondern, indem der Verletzte die Rache ausübt, entspringt auch im Beleidiger diess innere Dasein der Freiheit; so dass für Beide die eigene Willkür in das allgemeine Dasein der Freiheit, welche ihren Gegenstand in sich selbst, nicht mehr in einer äussern Sache findet, umschlägt.

Die subjective Freiheit des moralischen Standpunkts hat sich nun selbst wieder in das gegenständliche Dasein der Freiheit zu erheben, wie dieses sich in das subjective zuspitzte. Zu dem Ende müssen wir beide Standpunkte näher mit einander vergleichen. In beiden Sphären stellt sich der freie Wille dar, der den freien Willen will. Die formelle Freiheit, welche wir in der Willkür als Schuld und Zurechnung sahen, kann also keinem von beiden Gebieten fehlen, und daher wurde diese Lehre im allgemeinen Theile abgehandelt. Ohne die formelle Freiheit ist die That überhaupt keine rechtliche oder sittliche, sondern nur ein Thun der Natur. Der Unterschied beider Standpunkte liegt aber im Inhalt dessen, was diese formelle Freiheit sich zu ihrem Gegenstande macht. Im

[1]) Diesen Abschnitt habe ich ausführlicher in einem frühern Werke: „Das System der philosophischen Moral“ (1828) behandelt.

strengen Rechte ist der Inhalt aus der Natur geschöpft. Die Freiheit stellt sich in einer Sache dar, die nicht selber frei ist, sondern eben dem Willen dient; und es handelt sich auf diesem Standpunkte mehr nur um das, was sich von der Freiheit in der Sache dargestellt hat. Die rechtliche Zurechnung ist daher eine andere, jenachdem der in der formellen Absicht enthaltene Schade mehr oder weniger in's Dasein getreten ist. Da jetzt aber der ganze Inhalt des allgemeinen Daseins der Freiheit aus dem Innern geschöpft werden soll, so sucht der Geist seine Freiheit in seinem Verhältnisse zu seinen eigenen Zuständen. Indem er aber nur frei ist, wenn er sich als frei setzt, sich befreit: so wendet er sich an die unfreien Zustände in ihm, an seine eigene Naturseite, um sie in das gegenständliche Dasein seiner Freiheit zu verwandeln. Das sind nun die von seiner Willkür gesetzten Triebe. Da im strengen Rechte deren Gebaren und Befriedigung ein Gleichgültiges war, so kam es dort bloss auf die formelle Absicht an: während es sich jetzt vorzugsweise um die materielle Absicht, um die Triebfedern, Zwecke, kurz um die innere Gesinnung des Subjects handelt, keineswegs um das, was davon in das äussere Dasein getreten ist. Letztere Seite ist mehr oder weniger gleichgültig geworden, wie auch die Stoiker behaupteten, welche den moralischen Standpunkt zuerst in ihrer ganzen Schärfe ausgebildet haben. Der Gegensatz beider Standpunkte lässt sich mit Einem Worte also schildern, dass, wenn im moralischen das äussere, im rechtlichen das innere Dasein der Freiheit gleichgültig ist. Darin liegt auch ihre Einseitigkeit, die sie dann gegen einander abzureiben haben.

Ein anderer Unterschied hängt mit diesem ersten zusammen. Indem es sich nämlich im strengen Rechte gar nicht um die inneren Triebfedern und Zwecke des Menschen handelt, so wird ein solcher geistiger Inhalt im Innern des Willens überhaupt nicht gefordert; und so erhellt erst jetzt aus seinen tiefern Gründen, was wir schon öfter angedeutet, dass das strenge Recht es gar nicht mit bejahenden Geboten und Pflichten zu thun hat. Hinter dem äussern Dasein der Freiheit, welches mir nur erlaubt, und dessen Verletzung im Andern mir nur verboten ist, ohne dass es auf die Beweggründe meiner Handlung ankomme, darf also die Willkür im Innern ihr eigenes Wesen ungehindert treiben. Sobald sie sich aber in ihrem Innern zum gegenständlichen Dasein der allgemeinen Freiheit machen muss, so liegt ihr ob, ihre Triebe in ihr selber zu solchem allgemeinen Inhalt der Freiheit zu erheben. Dieser so aus der schöpfe-

rischen Quelle des eigenen Innern fliessende allgemeine Inhalt ist nun die Idee des Guten, welche aber wegen ihrer Allgemeinheit eben ihre blosse Subjectivität abzustreifen, und wieder gegenständliches Dasein zu erlangen strebt. Diese Idee des Guten haben wir auf dem moralischen Standpunkt in ihre Seiten auszulegen. Der Mangel dieses Standpunkts ist nur, dass, indem diese Gegenständlichkeit und Allgemeinheit des Zwecks eine lediglich subjective ist, sie jede äussere Richtschnur verschmäht, und so die Subjectivität der Willkür dennoch immer wieder zum Durchbruch kommen lässt. Die subjective Freiheit soll nur gegenständlich sein; die Entscheidung darüber fällt aber in die Subjectivität selbst. Die Entwickelung des moralischen Standpunkts besteht dann gerade darin, diesen Mangel aufzuheben, indem sie die blosse Subjectivität auf eine solche schwindelnde Höhe treibt, dass sie nothwendig umschlagen und sich mit der gegenständlichen Freiheit versöhnen muss. —

Den Weg dahin bezeichnet nun die Eintheilung des moralischen Standpunkts, welche eine dreigliedrige ist. Indem der Trieb und seine Befriedigung, das Wohl, nicht mehr, wie im strengen Rechte, gleichgültig bleiben, sondern sich in das allgemeine Dasein der Freiheit verwandeln sollen, um sich zum Inhalt des Guten zu machen: so heisst das nichts Anderes, als dass das ganze System des natürlichen Willens sich dem vernünftigen Willen zu unterwerfen habe. Diese innere Gesinnung des Handelnden, vermöge deren er seine Triebe der Vernunft gemäss macht, — diese Fertigkeit des Guten, den Trieb aus der sinnlichen Einzelnheit in die vernünftige Allgemeinheit zu erheben, ist erstens die Tugend. Solche Übereinstimmung des Triebes und der Vernunft lässt dem Triebe noch eine bejahende Bedeutung. Der Trieb ist aber vielmehr das Verneinende gegen die Vernunft. Das kommt zweitens in der Pflichtenlehre zum Vorschein, die das Gute lediglich um des Guten willen anbefiehlt. Da jedoch die Pflicht auf diese Weise ohne den Inhalt der Triebe leer wäre, so müssen diese bei der pflichtmässigen Handlung, freilich nicht als Zweck, sondern als Mittel, doch immer wieder herangezogen werden. Als blosses Mittel ist der Trieb indessen das unbestimmt Gelassene, was, so oder so gestaltet, zum Ziele führt. Diese Unentschiedenheit muss abgeschnitten, und so drittens im Gewissen die letzte Entscheidung aus der subjectiven Freiheit selbst genommen werden, welche damit den höchsten Gipfel ihrer Vollendung sowohl, als ihrer Ausartung erstiegen hat.

Erstes Kapitel.

Die Tugendlehre.

Als Erheben des Triebes in die Vernünftigkeit, setzt jede Tugend ein Handeln aus Erkenntniss voraus. Wir folgen nicht dem natürlichen Triebe, sondern der klaren Einsicht, und einer festen Maxime unseres Charakters. Aber nicht jedes Handeln aus Erkenntniss ist Tugend, sondern nur ein solches, welches das allgemeine Dasein der Freiheit sich zum Zwecke setzt. Der Handelnde kann ebenso die willkürliche Befriedigung eines bestimmten Triebes, welche zur Leidenschaft bei ihm geworden ist, sich mit voller Erkenntniss zum Zwecke setzen. Dann ist er nur um so schlechter, je hartnäckiger und folgerichtiger er seinen schlechten Zweck durchführt. Da in der Tugend aber der Naturtrieb durch die Vernunft bestimmt ist, so wird die Natur nicht gelassen, wie sie ist; sie wird in eine höhere, zweite Natur verwandelt, und das nennen wir Gewohnheit. Die Tugend ist also eine Gewohnheit des Guten, eine festgewordene, dem Charakter entfliessende, mithin vorsätzliche Fertigkeit, sich der Vernunft gemäss zu bestimmen; und mit dieser Fertigkeit ist die Gesinnung des Guten vollendet.

Um aber angeben zu können, auf welche Weise der Trieb von der Vernunft bestimmt sein müsse, damit er als Tugend erscheine, müssen wir erst sehen, wie er sich geberdet, wenn die Vernunft ihn nicht bestimmt. Als natürlicher hat er eben keine Bestimmtheit in sich selbst, sondern ist nur durch Anderes bestimmt, d. h. als solcher unbestimmt; oder er hat nur eine unbestimmte Bestimmtheit, mit andern Worten, er ist nur quantitativ bestimmt. Auf diese Weise ist der Trieb der Vergrösserung und Verminderung in's Unendliche fähig, und kann in unendlich vielen Abstufungen zu sehr oder zu wenig befriedigt werden. Die Bestimmtheit des Triebes durch die ihn beherrschende Vernunft kann also nur darin bestehen, dieses sein unbestimmtes Fortschreiten in's quantitativ Unendliche abzuschneiden: d. h. die Vernunft vermeidet die beiden äussersten Grenzpunkte der Grösse, das unendlich Grosse und das unendlich Kleine; so dass jeder Tugend zwei Laster entgegenstehen, das Übermaass und der Mangel des Triebes. Die Tugend ist also die Mässigung des Triebes, die Zurückführung desselben auf eine bestimmte Grenze.

Wollen wir nun die nähere Begriffsbestimmung der tugendhaften Fertigkeit gewinnen, so müssen wir die Mitte, welche der Gute zu treffen hat, genauer beschreiben. An und für sich ist das Mittlere das von beiden äussersten Enden gleich Entfernte, und also immer nur Ein und Dasselbe. Das Mittlere für uns ist aber nur beziehungsweise ein solches. Zwischen zwei und zehn ist sechs die unbedingte, die gegenständliche Mitte. Wenn aber zwei Pfund Fleisch zu essen zu wenig, zehn zu viel ist: so folgt nicht, dass sechs Pfund für Jeden die richtige Mitte sei. Wenn sie dem Einen zu viel, so können sie für Milo, den Athleten, noch zu wenig sein. Ferner ist dasjenige Äusserste, zu dem wir von Natur am Meisten hingezogen werden, für uns das von der Mitte am Meisten entfernte. Von diesem müssen wir uns also, um die richtige Mitte zu treffen, was nicht leicht ist, am Weitesten entfernen, wie Circe bei Homer dem Ulysses räth, sich mehr von der Charybdis entfernt zu halten, als von der Scylla, weil diese ihm nur sechs Genossen, jene das ganze Schiff hinunterschlucken würde. So ist die Tugend die vorsätzliche Fertigkeit, welche die für uns seiende, von der Vernunft bestimmte Mitte hält. Da die Mitte aber sich auf den Trieb bezieht, so giebt es so viel Tugenden, als Triebe.

A. Die Tugenden der selbstsüchtigen Triebe.

1. Der Trieb nach Lust erscheint in einer doppelten Gestalt, jenachdem er sich entweder von der bejahenden oder von der verneinenden Seite darstellt. Die eine ist das Suchen der Lust, die andere das Fliehen des Schmerzes; und diesen beiden Seiten entsprechen dann die Tugenden der Mässigkeit und der Tapferkeit.

a. Die Mässigkeit bezieht sich auf das sinnliche Vergnügen, und unter den Sinnen wieder nicht auf die edleren, sondern auf die mehr thierischen, also auf das Gefühl, den Geruch und den Geschmack, oder eigentlich, da der Geruch nur dem Geschmacke dient, um die Zweckmässigkeit der Speisen zu beurtheilen, auf Gefühl und Geschmack allein. Und auch beim Geschmack kommt es dem Laster der Unmässigkeit, das hierin zu viel thut, nur auf das Angenehme des Gefühls, nicht auf die theoretische Erkenntniss des geschmeckten Saftes an. Endlich ist es nicht der Gemeinsinn des Gefühls, wie bei den Athleten, wenn sie sich reiben, sondern das örtliche Gefühl, welches die Unmässigen suchen. Das andere der Tugend entgegengesetzte Laster könnte man den Stumpfsinn oder die Unempfindlichkeit nennen, welche sich dem ange-

nehmen Gefühle zu wenig hingiebt. Im Christenthum ist diess die höchste Tugend, weil hier der Trieb überhaupt als das Böse gilt, während wir nur das Übermaass dafür ansehen können. Weil wir aber mehr nach dem sinnlichen Genusse streben, als dass wir ihn meiden: so ist hier das Übermaass viel schlechter, als der Mangel des Triebes, und daher dieses Äusserste auch schon bei den Stoikern als Leidenschaftslosigkeit zum Guten geworden.

b. Die Tugend, welche sich auf das Fliehen des Schmerzes bezieht, ist die Tapferkeit. Weil wir den Schmerz fürchten, so fliehen wir ihn. Die richtige Mitte bezieht sich also hier auf die Leidenschaft der Furcht, und ihr Gegentheil, die Furchtlosigkeit und das Selbstvertrauen. Das fürchterlichste aller Übel aber ist der Tod, und die edelste der Gefahren, in die unser Leben geräth, der Krieg; so dass die Tugend der Tapferkeit sich vornehmlich auf diese und ähnliche Todesarten bezieht. Auch nennen wir Tapferkeit mehr den thätigen, als den leidenden Muth. Wer bei Krankheiten, oder im Schiffbruch muthig stirbt, kurz im Dulden aller Art sich auszeichnet, den nennen wir nicht eigentlich tapfer. Dem herrlichen Dulder Odysseus, den Homer sagen lässt:

τέτλαθι δὴ κραδίη ἔτι κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλας·

schreiben die Dichter, als solchem, nicht gerade die Tapferkeit zu, obgleich er sie auch besass, aber nicht seines Duldens wegen. Das Übermaass der Furcht oder der Mangel des Selbstvertrauens ist das Laster der Feigheit, während die Verwegenheit in die diesen beiden Zuständen entgegengesetzten Fehler verfällt. An und für sich ist die Verwegenheit der Tapferkeit näher, weil das Fliehen des Schmerzes uns natürlicher ist, als dass wir uns demselben unterziehen. Oft aber verbindet sie sich mit dem andern Ende. Die Verwegenen sind eilig und hitzig vor der Gefahr; fliehen sie aber, wenn sie erscheint. Der Tapfere hingegen ist ausdauernd in der Gefahr, vorher aber ruhig. Der thätige Muth schliesst den leidenden in sich, nicht aber umgekehrt. Die Tapferkeit setzt ferner das Gute als Zweck voraus, und will das Schändliche meiden, indem der Tapfere lieber stirbt, als es zu begehen. Sterben aber, um der Armuth oder dem Schmerze zu entgehen, verräth vielmehr Feigheit: ein Selbstmord aus solchen Gründen ist also unmoralisch. Cato von Utica dagegen konnte nicht länger leben, weil der Freistaat sein Wesen war, und dieses mit jenem abstarb. Wenn die Mässigkeit noch das sinnliche Vergnügen in den Zweck aufnahm, so ist das Angenehme bei der Tapferkeit schon vielmehr geistiger Art.

2. Die Tugenden, welche sich auf den Trieb des Besitzes beziehen, bleiben gar nicht mehr bei blossen Gefühlen und deren Graden, als dem mittlern Maasse, stehen, sondern beziehen sich auf Handlungen, nämlich das Einnehmen und Ausgeben des Geldes, des Besitzes, der auf diese Weise erst nutzbar wird.

a. Das mittlere Maass in den alltäglichen Ausgaben des gewöhnlichen Lebens hält die Freigebigkeit, obgleich sie sich mehr auf's Geben, als auf's Nehmen bezieht, wie denn ja auch das neue Testament jenes für seliger, als dieses erklärt. Doch das Nehmen kann, wenngleich mehr nur als Mittel, nicht ausbleiben. Denn selbst ein Crösus würde seine Freigebigkeit bald einstellen müssen, wenn er nicht auch einnähme. Das Laster der Habsucht ist ein Übermaass des Nehmens und ein Mangel des Gebens. Überwiegt das Erste, so kann man es schändliche Gewinnsucht: wenn dagegen das Letztere, — Geiz nennen. Giebt der Verschwender zu viel aus, während er zu wenig einnimmt, nämlich da, wo er es dürfte: so muss er doch auch wieder in das entgegengesetzte Laster der Gewinnsucht verfallen, weil ihm sonst ja eben der Stoff zum übermässigen Ausgeben mangeln würde. Weil Ausgeben würdiger, als Nehmen ist: so steht die Verschwendung der Mitte näher und lässt sich eher durch Erfahrung und Alter bessern und zur Mitte zurückführen, während die Habsucht, sowie der Geiz, vielmehr mit dem Alter immer zunimmt.

b. Die Prachtliebe unterscheidet sich von der Freigebigkeit dadurch, dass ihr Gegenstand nicht die Verwaltung des Geldes überhaupt betrifft, sondern sich auf die kostspieligen Ausgaben, besonders bei festlichen Gelegenheiten, bezieht. Die Prachtliebe macht also einen grossen Aufwand, bei Gegenständen, die desselben würdig sind. Das Grosse ist aber immer nur im Verhältniss. So erscheint hier die richtige Mitte auch nicht mehr bloss als eine Handlung, sondern als ein Verhältniss der Handlung zum Gegenstande. Es kommt also bei Beurtheilung dieser Tugend auf den Handelnden, auf Ort, Zeit und Gegenstände an. Das Laster des Mangels ist die Knauserei, das des Übermaasses die Prunksucht. Die Gegenstände unserer Tugend sind öffentliche Denkmäler, Opfer, Bühnenschauspiele, Ausrüstungen von Kriegsschiffen u. s. w., die bei den Alten bekanntlich von Einzelnen, z. B. in den Athenischen Liturgien, ausgeführt wurden. Bei uns können wir Taufe, Hochzeitsschmauss, Begräbnissfeier, Gartenanlagen, Sammlung von Kunstschätzen u. s. w. nennen. Der Knauser wird,

nachdem er grosse Summen aufgewendet, durch Vernachlässigung einer Kleinigkeit die Schönheit des ganzen Werks verderben. Er wird sich immer bemühen, so wenig als möglich daran zu wenden, und jedesmal den gemachten Aufwand bejammern und für zu gross halten. Der Prunksüchtige dagegen wird z. B. ein Hochzeitsmal bereiten, wenn er ein Paar Freunde einladet, nur um seinen Reichthum zu zeigen.

3. Der Ehrtrieb liefert uns wieder zwei Tugenden, die genau das Verhältniss von Freigebigkeit und Prachtliebe zu einander haben, indem die eine sich auf gewöhnliche, die andere auf ausserordentliche Ehrenbezeigungen bezieht.

a. Die erste können wir überhaupt die Ehrliebe nennen. Das Übermaass bezeichnen wir mit dem Ausdruck des Ehrgeizes, oder der Ehrsucht, während das Laster des Mangels eigentlich ohne Namen ist, man müsste denn Ehrgeizlosigkeit dafür annehmen wollen. Doch da diess nur die Verneinung des Übermaasses ist, so wird es auch füglich zur Bezeichnung der richtigen Mitte dienen können: wie Ehrbegierde umgekehrt, statt Übermaass zu sein, auch als richtige Mitte gelten kann.

b. Die andere hierher gehörige Tugend ist der Hochsinn, oder die Grossherzigkeit. Wer sie besitzt, wird sich grosser Dinge würdig halten, während er auch wirklich derselben werth ist. Von den beiden Lastern besitzt jedes nur den einen Theil dieser so eben angegebenen Seiten. Der Aufgeblasene oder Hochmüthige hält sich grosser Dinge würdig, ohne ihrer werth zu sein: der Kleinmüthige ist derselben werth, ohne sich für würdig zu halten. Der Hochsinnige steht also, wenn wir nur die Grösse betrachten, auf der höchsten Spitze; denn er besitzt beide Glieder des Verhältnisses im höchsten Grade. Aber durch die rechte Art des Verhaltens steht er in der Mitte. Sein Werth und sein Werthschätzen halten sich das Gleichgewicht. Die äussersten Enden sind aber hier insofern Übermaass und Mangel, als einmal der wirkliche Werth das Werthschätzen nicht erreicht, das andere Mal aber übersteigt. Diese Laster sind auch hier, wie die der Prachtliebe entgegenstehenden, auf eine Unverhältnissmässigkeit, aber zwischen Gesinnungen und Handlungen auf der einen Seite, und dem gegenständlichen Werthe des Menschen auf der andern Seite, gegründet. Wenn der Hochsinnige sich nun grosser Dinge werth hält, so wird er sie begehren. Das werthvollste der äussern Güter ist aber die Ehre; und so wird sich der Grossherzige dieser

am Meisten werth halten, sodann aber des Ansehens, des Reichthums u. s. w. Das Laster der Kleinmüthigkeit ist übrigens von der Mitte entfernter, als das der Aufgeblasenheit; denn der Aufgeblasene ist nur lächerlich, der Kleinmüthige macht sich aber wirklich schlechter, als er ist.

B. Die Tugenden der geselligen Triebe.

1. Die Mitte in Bezug auf die Leidenschaft des Zorns ist eigentlich ohne Namen; man müsste denn Sanftmuth dafür gebrauchen, welche sich aber zur Seite des Mangels hinneigt, jedoch als die Mitte gelten kann, weil das Übermaass, die Zornmüthigkeit, dem Menschen natürlicher und gewöhnlicher ist, als die Seite des zu Wenigen. Dieser noch über die Sanftmuth hinausgehende Mangel des Zorns ist vollends namenlos; und es lässt sich kaum das Wort Zornlosigkeit dafür vorschlagen. Beim Übermaass unterscheiden wir den Jähzorn, der schnell aufbraust und herausschlägt, dann aber auch bald wieder zu verrauchen pflegt:

Irasci celerem, tamen ut placabilis essem,

von der Unversöhnlichkeit, die den Zorn lange behält, und dem Groll, der ihn im Innern versteckt,- und so heuchelt.

2. Nun folgen die auf Wohlwollen, und dessen Bethätigung, also auf die Freundschaft, sich beziehenden Tugenden, die mithin die geselligen Tugenden genannt werden können, und sich in Handlungen und Reden bekunden.

a. Die erste Tugend, welche das Angenehme, das man sich gegenseitig verschaffen will, zum Gegenstande hat, wird besonders den Zeitvertreib und den Scherz in den Erholungsstunden betreffen; und wir können sie den schicklichen Scherz nennen. Das Übermaass hierin thut der Possenreisser. Die, welche nie selber scherzen, noch lachen, wenn ein Anderer scherzt, wie Swift sie beschreibt, sind die Bäurischen.

b. Die zweite gesellige Tugend bezieht sich auf die Annehmlichkeiten des Lebens, die sich die Menschen einander im Verkehr verschaffen, also auf Vortheil und Besitz, ferner auf Anerkennung des Andern und Hebung seines Selbstgefühls gehen. Das Übermaass besteht darin, Alles am Andern gut zu heissen, ihm nie zu widersprechen, sondern stets zu glauben, man müsse einem Jeden Lob und Vortheil gewähren, sollte es selbst mit den grössten Beschwerden von Seiten des Handelnden verbunden sein. Das ist die Übergefälligkeit. Wenn zu derselben noch eine gewinn-

süchtige Absicht hinzukommt, sich selbst durch diess Verhalten Vortheil zu verschaffen, so nennt man das die Schmeichelei. Das Gegentheil besteht darin, hier zu wenig zu thun: immer zu widersprechen, immer Streit zu suchen, Tadel auszusprechen und Schmerz zu verursachen. Das ist der Charakter des Mürrischen und Streitsüchtigen. Die richtige Mitte können wir die Geselligkeit oder Freundschaftlichkeit nennen; sie ist die rechte Art des Umgangs, und kommt der Freundschaft am Nächsten, nur mit dem Unterschiede, dass die Leidenschaft und die Liebe zu denen, mit welchen man umgeht, dabei fehlt.

c. Die dritte gesellige Tugend bezieht sich auf das Austauschen des ganzen innern Seins durch Wort und That. Die Mitte in diesem Mittheilungstriebe hält die Aufrichtigkeit, die, wie die Prachtliebe, ein richtiges Verhältniss, und zwar zwischen der Rede und und dem wirklichen Zustand, ist. Die Prahlerei, als die Seite des Übermaasses, schreibt sich Vorzüge zu, die man nicht besitzt. Ist eine gewinnsüchtige Absicht damit verbunden, so haben wir den Fehler der Quacksalber. Die Ironie, welche die Seite des Mangels ist, verleugnet umgekehrt Vorzüge, die man wirklich besitzt. Dieser Charakter setzt schon einen feineren Anstand voraus, als die Aufschneiderei. Indem Sokrates sich der Ironie bediente, um die Anderen durch Aufdecken ihrer Prahlerei zur richtigen Mitte zu bringen, hatte er dabei selbst das Gute zum Zweck; er wollte in ihnen die Einsicht erwecken, dass sie nicht wüssten, was sie zu wissen meinten.

3. Der Trieb des Rechts, in welchem Selbstsucht und Geselligkeit in vollkommener Übereinstimmung sind, bildet dann die Grundlage der höchsten geselligen Tugend, der Gerechtigkeit. Diese Ausgleichung von Selbstsucht und Geselligkeit setzt die Gleichheit zwischen den in Beziehung stehenden Personen voraus; und die Gleichheit ist so die erste Bestimmtheit der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist die tugendhafte Gesinnung, die Anderen bei der Befriedigung der Triebe sich gleich zu stellen. In dieser Beziehung auf den Anderen liegt aber zweitens diess, dass die Gerechtigkeit nicht nur die Tugend schlechthin, als solche Fertigkeit und innere Gesinnung, ist, sondern die in Bezug auf einen Anderen ausgeübte und verwirklichte Fertigkeit. Da diese Tugend auf solche Weise dem Andern zu Gute kommt, so scheint sie nicht allein das Gut des Handelnden, sondern auch dessen zu sein, auf den die Handlung sich bezieht. In dieser Brüderlichkeit, welche die Gerech-

tigkeit verlangt, liegt dann drittens diess, dass sie die Grenzen des Einzelrechts überschreitet, und mit dem Verhältniss zu andern Einzelnen sich auf's Gemeinwesen, auf das öffentliche Recht bezieht.

a. Indem nun in der Gesellschaft, die wir später als den Staat bezeichnen werden, nicht nur das strenge Recht, sondern auch alle Seiten des moralischen Guten, d. h. also die sämmtlichen Rechte und Pflichten, ausgeübt werden sollen: so ist die Gerechtigkeit zunächst die allgemeine Tugend, in welcher, als der vollendeten, alle übrigen enthalten sind, da sie alle Triebe mit der Vernunft in Übereinstimmung bringt. Die Gerechtigkeit in diesem Sinn besteht darin, die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft zu beobachten; denn diese befehlen den Bürgern alle Tugenden. Wie also diese allgemeine Gerechtigkeit die Gesetzmässigkeit genannt werden kann, so die ihr gegenüberstehende Ungerechtigkeit die Gesetzwidrigkeit, welche ebenso alle Verbrechen und Laster in sich schliesst, wie die Gerechtigkeit alle Tugenden und rechtlichen Handlungen. So ist z. B. die Tapferkeit des Soldaten, so die Mässigkeit, welche den Ehebruch verbietet, oder die Sanftmuth, welche von Ehrenkränkungen abhält, Gesetzmässigkeit. Die Gerechtigkeit ist aber mehr, als blosse Gesetzmässigkeit, indem sie als Tugend nicht bloss die äussere Übereinstimmung mit dem Gesetze anstrebt, sondern diese Übereinstimmung auch aus der innern moralischen Gesinnung entspringen lässt. Diese allgemeine Gerechtigkeit gehört aber eigentlich nicht hierher, sondern in's Staatsrecht.

b. Die besondere Gerechtigkeit, welche sich auf das strenge Recht beschränkt, das wir im ersten Abschnitt dieses Buchs abgehandelt haben, ist nun die Gleichstellung zweier oder mehrerer einzelnen Personen in Bezug auf die Gegenstände des Einzelrechts, als solchen, und findet daher nur auf Eigenthum, Verträge und Verbrechen ihre Anwendung.

α. Die Gerechtigkeit in Bezug auf's Eigenthum besteht darin, dass Jedem, wie die Saint-Simonisten sagen, nach seinem Verdienste, nach seinen Werken gegeben werde. Diese Gerechtigkeit ist die austheilende Gerechtigkeit. Sie ist, ähnlich dem Hochsinn, ein richtiges Verhältniss zwischen innerem Werth und äussern Gütern. Ihre Ausübung liegt darin, diess richtige Verhältniss, und zwar nicht bloss für sich selbst, sondern auch für einen Anderen, hervorzubringen. So bedarf die Gerechtigkeit zum Mindesten vier Glieder, zweier Personen und zweier Sachen, und ist das geome-

trische Verhältniss derselben. Wie die Person A sich zur Person B verhält, so muss sich auch die Sache C zur Sache D verhalten (s. S. 32). Die Mitte ist die Gleichheit AD = BC. Die Ungerechtigkeit, welche darin besteht, dass der Austheilende sich oder einem von ihm Begünstigten mehr giebt, als er verdient, einem Dritten dagegen weniger, ist also zwar auch ein doppeltes Äusserstes, des Zuvielen und des Zuwenigen. Aber diese beiden Enden bilden nicht zwei Laster, sondern die untrennbaren Seiten des unrechtmässigen Mehrhabens, als des einzigen der Tugend gegenüberstehenden Lasters.

β. Ist nun Eigenthum, Ehre, kurz alle äusseren Güter nach Würdigkeit vertheilt, und wollen die Personen im Vertrage einen Tausch vornehmen: so ist die Gerechtigkeit in der Gleichheit des Getauschten, die Ungerechtigkeit aber in der Ungleichheit, also darin enthalten, dass der Eine Gewinn, der Andere Schaden hat. Die Gerechtigkeit findet also hier die mittlere Verhältnisszahl zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, wobei es sich nicht mehr um die Würde der Personen, sondern lediglich um die Sachen handelt, da die austheilende Gerechtigkeit schon das richtige Verhältniss festgestellt hat, und es jetzt nur noch darum zu thun ist, das gestörte Verhältniss wieder herzustellen. So ist das Verhältniss hier kein geometrisches, sondern ein arithmetisches; und die Gerechtigkeit, die hier geübt wird, können wir die ausbessernde Gerechtigkeit nennen (s. S. 33).

γ. Ist endlich ein Verbrechen begangen, so haben wir schon die strafende Gerechtigkeit als das richtige Maass der Rache in der Wiedervergeltung gesehen. Es bleibt uns jetzt nur übrig, dieses richtige Maass, von der moralischen Seite angesehen, näher zu bestimmen. Es kann nämlich jetzt nicht bloss auf den Ersatz des äussern Schadens ankommen, wie bei der ausbessernden Gerechtigkeit, sondern es muss auch auf die innere Gesinnung, aus der die äussere That geflossen ist, also auf die bei der austheilenden Gerechtigkeit in Betracht kommende Würde des Menschen Rücksicht genommen werden. Denn die Wiedervergeltung ist gewissermaassen die Verknüpfung der austheilenden und verbessernden Gerechtigkeit. Wenn aber, abgesehen von diesem aus Gesinnung und äusserer That zusammengesetzten Verhältniss, Aristoteles noch eine Ungleichheit der Strafe verlangt, je nachdem der Unrecht Leidende oder Unrecht Handelnde höhere oder geringere Würde besitzt: so widerspricht diess durchaus unsern Begriffen von der

Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz, in der allein wir die volksthümliche Gleichberechtigung Aller wiederfinden können.

c. Wie wir von der allgemeinen Gerechtigkeit zur besondern Gerechtigkeit herabstiegen, so lässt sich auch diese Besonderheit noch als etwas Allgemeines auffassen, was, da sich alle Handlungen auf den einzelnen Fall beziehen, durch die jedesmaligen Umstände immer noch näher bestimmt und geändert werden muss. Diese Gerechtigkeit des einzelnen Falls nennen wir die Billigkeit, oder, wie die Römer sagen, *ex æquo et bono.* Das Gesetz kann nicht alle einzelnen Umstände berücksichtigen, sondern nur auf allgemeine Weise entscheiden. Der richtige Blick nun, womit das wahrhaft Allgemeine in diesem bestimmten Falle festgehalten wird, wenn es auch dem strengen Rechte widersprechen sollte, ist die Billigkeit, welche ein höheres Recht an die Stelle des gewöhnlichen setzt, das in diesem Falle die höchste Ungerechtigkeit wäre. Indem die Billigkeit eine Verbesserung des Rechtstriebes durch die reine Vernunft ist, so hat der Trieb als solcher aufgehört, die stoffliche Grundlage der Tugenden zu sein, und wir haben die höheren Tugenden des Wissens oder der Vernunft selbst zu betrachten.

C. Die Tugenden des Wissens.

Diese Tugenden werden sich insofern von einander unterscheiden, als das Wissen einmal die Quelle der durch die Vernunft gesetzten Mitte im praktischen Triebe, das andere Mal die reine Thätigkeit des Erkennens selber ist. So sind die theoretischen Tugenden Theils Tugenden des Verstandes, Theils Tugenden der Vernunft.

1. Wie die Gerechtigkeit sich als die allgemeine, in der Ausübung gegen Andere begriffene Tugend erwies: so ist nun die Tüchtigkeit des Wissens selbst, vermöge deren es die richtige Mitte in allen praktischen Tugenden trifft, die Klugheit. Diese ist also auch, wenngleich von einer andern Seite, nämlich der innern, aufgefasst, die allgemeine Tugend. Die Klugheit ist ein vollständiger Verstandesschluss. Sie stellt die Maximen des Guten, als Obersatz, auf: erkennt im Untersatz die Mittel, die zur Ausführung dieses Zweckes dienlich sind; und zieht den Schlusssatz, ohne sich durch Lust und Schmerz wider besseres Wissen vom Entschlusse abbringen zu lassen. Die Klugheit ist also eine Festigkeit des Charakters, wie wir sie früher (S. 100) als eine Stufe im Wissenstriebe beschrieben haben. So ist sie die Bedingung, alle praktischen Tu-

genden zu verwirklichen. Denn was hilft die moralische Fertigkeit, wenn der feste Wille und die Geschicklichkeit fehlen, sie in Anwendung zu bringen? Fragen wir dann, was das der Klugheit entgegenstehende Laster sei, so fasst Aristoteles es sehr gut als ein doppeltes: einerseits als die vollendete Festigkeit des Charakters, auch im Bösen, was also offenbar das Laster des zu Vielen ist; andererseits als den Mangel an Festigkeit und Geschicklichkeit im Durchführen auch der guten Zwecke. Das Erste können wir Bosheit, das Andere Einfalt nennen, als deren richtige Mitte sich also die Klugheit darstellt.

2. Unterscheiden wir dann näher die in der Klugheit enthaltenen Seiten, so giebt uns diess die besonderen Tugenden des Verstandes.

a. Die richtige Auffassung des als Obersatz hinzustellenden guten Zwecks können wir die Wohlgelehrigkeit nennen. Doch als bloss eine Seite unterscheidet sie sich auch wesentlich von der Klugheit, welche das Ganze ist. Denn da sie nur eine Leichtigkeit und Schnelligkeit im Erfassen des allgemeinen Grundsatzes ist, nicht auf seine Ausführung geht: so ist sie bloss beurtheilend, nicht befehlend, wie die Klugheit.

b. Die Fertigkeit des Verstandes, für den als gut erkannten Zweck die richtigen Mittel aufzufinden, was eine Berathschlagung voraussetzt, nennen wir desshalb die Wohlberathenheit; sie erkennt als Mittel, die einem guten Zwecke dienen können, nur solche an, die selber gut sind: verwirft also den Satz der jesuitischen Moral, dass der Zweck die Mittel heilige. Wie die Wohlberathenheit nicht schlechte Mittel für einen guten Zweck erlaubt, so ist sie auch nicht vorhanden, wenn geeignete Mittel einem schlechten Zwecke dienen. Ein solcher Mensch berathschlagt zwar richtig, ist aber schlecht berathen.

c. Da endlich, beim Handeln, Alles auf den einzelnen Fall und das richtige Beurtheilen der Umstände ankommt, so ist die Verstandestugend mit dem richtigen Blick im Treffen des Guten und Bösen für jeden einzelnen Fall die Einsicht. Da nun alle Tugenden in der Gerechtigkeit zusammentreffen, und die Billigkeit die richtige Erkenntniss des Gerechten im einzelnen Falle war, so ist die Einsicht nichts Anderes, als die richtige Beurtheilung des Billigen; daher wir auch ein verwandtes Wort, Nachsicht, gebrauchen, um anzudeuten, dass aus Billigkeitsgründen eine Strafe zu erlassen sei, die das strenge Recht fordert.

3. Die Tugend des Denkens endlich, die sich nicht mehr auf die veränderlichen Umstände der menschlichen Handlungen, sondern auf den ewigen Grund der Dinge bezieht, ist die Weisheit, die Tüchtigkeit der rein theoretischen Thätigkeit des Geistes. Wenn Aristoteles diese Tugend die vollendetste, selbstgenügendste, und die durch sie bereitete Seligkeit eine göttliche nennt (s. S. 31): so hat diess darin seine Rechtfertigung, dass in ihr die Übereinstimmung von Selbstsucht und Geselligkeit am Vollständigsten und Allgemeinsten hergestellt, und im speculativen Wissen allerdings der Standpunkt des Unbedingten eingetreten ist, in welchem Subject und Object zusammenfallen. Die Triebe und Neigungen, das praktische Leben, kurz Alles, was sich auf das endliche Sein des Menschen bezieht, tritt bei dieser Tugend in den Hintergrund. Ihr Trieb ist selbst ein unbedingter, das Wissen; und so verhält sich diese Tugend nur verneinend gegen die gemeinen Triebe. Das Gute ist nicht mehr das Maass im Triebe; das Gute ist ein Kampf mit den Trieben, so wie deren Bezwingung und gänzliche Ausrottung. Das ist der Standpunkt der Pflichtenlehre, wie er sich besonders in der Stoischen Philosophie und der christlichen Moral ausgebildet findet.

Zweites Kapitel.

Die Pflichtenlehre.

Da der Trieb jetzt nicht mehr, wie bei Aristoteles, und auf dem Standpunkt der Tugendlehre überhaupt, nur auf ein gewisses Maass zu beschränken, sondern gänzlich zu verleugnen ist, damit das Gute vollbracht werde: so ist die Pflicht eigentlich inhaltslos, und wird erstens zum System der Pflichten nur dadurch, dass der Inhalt der Triebe dann doch als Mittel hereingezogen wird, um die reine Pflicht, die Pflicht um der Pflicht willen, zu erfüllen. Da aber mehrere Mittel zum Zweck führen, so tritt hier die Wahl unter verschiedenen Umständen und Pflichten, die Casuistik ein. Um diesem Kampfe der Pflichten zu entgehen, muss die durch Gewöhnung der Triebe zum Guten erworbene Einsicht entscheiden, welche Pflicht jedesmal vorzuziehen sei; die Ascetik.

A. Das System der Pflichten.

Man sieht eigentlich nicht ein, wie eine Vielheit von Pflichten möglich sei. Denn da die Vielheit von Tugenden nur aus der Verschiedenheit der zu Grunde liegenden Triebe entsprang, so stellt

sich ohne dieselben das Gute als etwas Einfaches dar. Die Pflicht um der Pflicht willen ist nur Eine; und wir sehen jetzt ein, warum die Kirchenväter die vielen Tugenden der Alten für glänzende Laster hielten. Der Trieb spielt nämlich darin noch eine bejahende Rolle. Die Tugend, zu rechter Zeit in Zorn zu gerathen, ist jetzt ein Laster geworden, indem, wenn einem der Mantel genommen worden, man auch noch das Hemd dazu geben soll. Der Hochsinn beugt sich vor der christlichen Demuth, die Mässigkeit weicht dem Entbehren und Kasteien u. s. w. So ist die Befriedigung der Triebe oder die Glückseligkeit nicht mehr, wie bei der Tugend, in schöner Übereinstimmung mit dem höchsten Gute. Die in diesem Leben verschwundene Übereinstimmung will man dann in einem künftigen wiederherstellen, indem die Glückseligkeit in jenem Leben die Folge der Tugend in diesem sein soll. Man bedenkt aber nicht, dass vielmehr die Moralität die innere Befriedigung, als die wahre Glückseligkeit, schon selber in sich schliesst. Ja, wenn man dann auf die bestimmte Pflicht, welche der allgemeinen erst einen Inhalt giebt, zu sprechen kommt: so hat man lauter Maximen der Glückseligkeit, kurz lauter Triebe, die man zu Mitteln der Pflicht macht, vor sich. So ist es der Pflicht nicht Ernst mit dem Aufgeben der Triebe; und darin liegt das Unmoralische dieses moralischen Standpunkts. Da die reine Pflicht um der Pflicht willen in der unbestimmten Allgemeinheit der thatlosen Beschaulichkeit verbleibt, zur Moralität aber Handeln gehört, jede Handlung sich jedoch auf einen Naturtrieb bezieht: so kann die reine Pflicht den Naturtrieb, also die Unmoralität, gar nicht entbehren. Diesen Widerspruch glaubt Fichte so lösen zu können, dass man auch in der Befriedigung des Triebes nicht den Genuss, sondern die Pflicht, zum Zwecke mache. „Esset und trinket,“ ruft er aus, „zur Ehre Gottes!“ Und diese Wendung darf uns nun bei der Darstellung der einzelnen Pflichten zunächst genügen, wenn wir auch eingestehen müssen, dass die bestimmte Pflicht der reinen etwas Äusserliches bleibt. Indem die allgemeine Pflicht das Gute, den Zweck der Vernunft ausführen will: so sind alle vernünftigen Wesen, ich und die Anderen, Gegenstand der Pflicht. Diess giebt die Eintheilung der Pflichten in Selbstpflichten und Nächstenpflichten, wie auch die Triebe selbstsüchtige oder gesellige sind.

1. Die Selbstpflichten gehen darauf, dass, da der Einzelne Mittel des Vernunftzweckes sei, er sich als solches erhalten, und körperlich und geistig weiter dazu ausbilden solle.

a. Die Pflicht der Selbsterhaltung ist hiernach nicht dem Inhalt, sondern der Triebfeder nach vom Triebe der Selbsterhaltung verschieden. Und dieselbe Bewandtniss hat es auch mit dem Verhältniss der andern Pflichten zu ihren entsprechenden Trieben; so dass wir im Ganzen hier kürzer sein können, weil kein neuer Inhalt hereinkommt. Wie daher die Eintheilung der selbstsüchtigen Triebe eine dreifache ist, so können wir auch hier drei Pflichten unterscheiden: sein Leben und seine Gesundheit, sein Eigenthum, seine Ehre zu erhalten.

α. Aus der Pflicht, sein Leben zu erhalten, fliesst das Verbot des Selbstmords. Denn obgleich das Leben nur Mittel, nicht Zweck ist, darf es doch eben nur im Dienste der Pflicht geopfert werden. Sonst aber heisst, sich selbst tödten, den Vernunftzweck, zu dem der Einzelne doch als ein theilnehmendes Glied gehört, an seinem Theile vernichten. Könnte man dann einerseits den Selbstmörder auch tapferer nennen, als den, welcher die Übel dieser Welt lieber trägt, weil er zu feige ist, den Todesschmerz zu übernehmen: so hat doch vielmehr andererseits der, welcher sie um der Pflicht willen duldet, einen leidenden Muth, der höher ist, als der thätige des Selbstmörders. — Der verneinenden Pflicht, sein Leben nicht zu zerstören, entsprechen die bejahenden, es zu verlängern durch Lebensordnung, Bewegung, Gesundheitspflege, Enthaltsamkeit, Keuschheit, Sorge für die Bekleidung u. s. w.

β. Die Verpflichtung, sein Eigenthum zu erhalten und zu vermehren, gebietet Arbeitsamkeit, Fleiss, Sparsamkeit, gute Wirthschaft.

γ. Endlich ist es Pflicht, sich seine Ehre zu erhalten. Die Ehre beruht aber lediglich auf der Würdigkeit des Menschen, ein geeignetes Mittel des Sittengesetzes zu sein. Und so wird der Trieb hier zur Pflicht der Selbstschätzung. Der Mensch muss sich genug achten, um nicht unmoralisch zu handeln. Weil aber ebenso der Mensch sich bewusst ist, dass er des Triebes bedarf, um moralisch zu handeln, dieser indessen vielmehr dem Sittengesetze unangemessen ist, so entspringt daraus die umgekehrte Pflicht der Demuth.

b. Indem der Mensch aber ferner nicht so ist, wie er sein soll, um Mittel des Vernunftzwecks zu sein, so muss er sich erst dazu geeignet machen, d. h. sich vervollkommnen, und zwar zunächst körperlich, durch Ausbildung des Leibes, vermittelst der Turnkunst: sodann geistig durch Ausbildung der Einbildungskraft, des Verstandes u. s. w.; endlich moralisch.

c. Dieser Inbegriff der Glückseligkeit, den wir bisher dargestellt haben, muss nun selbst als Mittel der Pflicht gebraucht werden; und das ist die Pflicht der Selbstbeglückung, die nicht überflüssig ist, da sie die beiden ersten Stufen der Selbstpflichten verknüpft. Die einzelnen Pflichten, die diess bewerkstelligen, sind die: das Glück zu ertragen, um den Genuss, den es giebt, nicht zum Zwecke zu machen, — eine der schwersten Pflichten, weil das Glück nur zu leicht berauscht; ferner Geduld, Fassung und Standhaftigkeit im Unglück, um sich durch dasselbe nicht von der Erfüllung seiner Pflichten abhalten zu lassen. So wird der Mensch selbst im Unglück die wahre innere Glückseligkeit, die Zufriedenheit behalten, die aus dem Bewusstsein der erfüllten Pflicht fliesst, und zur Erfüllung neuer Pflichten stark macht.

2. Die Nächstenpflichten oder die Pflichten der Geselligkeit sind nun wiederum Theils verneinende, Theils bejahende; und die letzteren beziehen sich entweder mehr auf das körperliche Wohlsein der Andern, oder auf ihre geistige Vervollkommnung.

a. Die verneinenden Pflichten gegen den Nächsten sind die Gerechtigkeits- oder Zwangspflichten: ihn weder an seinem Leben, seiner Gesundheit und seiner Freiheit zu beeinträchtigen; noch sein Eigenthum zu beschädigen, oder zu verletzen; noch endlich sein geistiges Dasein durch üble Nachrede, Lüge, Treubruch, Verstellung, Verläumdung, Verhöhnung u. s. w. zu kränken. Weil sie, als erzwingbare, unzweideutig sind, so heissen sie auch vollkommene Pflichten.

b. Die Liebespflichten, welche, als bejahende, das Wohl des Andern fördern sollen, heissen dagegen Gewissens- oder unvollkommene Pflichten: als da sind die Wohlthätigkeit, die Dienstfertigkeit, die Wahrhaftigkeit, die Dankbarkeit, die Erkenntlichkeit, die Theilnahme, die Eintracht und Friedfertigkeit, die Nachsicht, Duldsamkeit und Versöhnlichkeit, ja selbst die Liebe der Feinde, endlich die Höflichkeit, Zugänglichkeit u. s. w.

c. Schliesslich müssen alle diese Pflichten wieder nur als Mittel angesehen werden, um an jedem Einzelnen das Sittengesetz zur Darstellung zu bringen. Jeder hat hiermit die Pflicht, die moralische Vervollkommnung des Andern zu fördern, Theils durch Ermahnung zum Guten, während das dieser Pflicht entgegengesetzte Laster die Verführung ist, Theils durch Vorangehen mit gutem Beispiele.

3. Indem so Jeder die sittliche Vollkommenheit Aller zum Zwecke hat, so ist damit der Standpunkt Gottes gesetzt, d. h. der moralischen Weltordnung, insofern dieselbe als Person gedacht wird. So hat man als drittes Glied im System der Pflichten die Pflichten gegen Gott angegeben. Doch ist Gott zwar der Gegenstand aller Pflichten, indem der Endzweck der Welt das Ziel jeder Pflichterfüllung ist; aber besondere Pflichten gegen diese unbedingte Weltordnung kann es nicht geben, es sei denn, dass wir im Bewusstsein unserer Einheit mit diesem Endzweck diese Übereinstimmung als Liebe Gottes ausdrücken wollten, während das Bewusstsein, ihm auch unangemessen zu sein, die Furcht Gottes, und die Ergebung in den Willen der moralischen Weltordnung erzeugen muss. In der Zuversicht jedoch, dass der Einzelne durch die Thatkraft des Willens sich diesem Endzwecke gemäss machen könne, liegt das Vertrauen auf die göttliche Weltordnung, als der Glaube, dass die Vernunft im Laufe der Zeiten immer mehr und mehr siegen werde. Da dieser Glaube aber im einzelnen Falle vielfach getäuscht wird, die Erfüllung einer bestimmten Pflicht, als Mittel zum Zweck, einer andern Pflicht weichen muss, wenn diese sich als ein besseres Mittel erweist und jene also zu etwas Unmoralischem macht: so ergiebt sich als der Schluss des allgemeinen Systems der Pflichten, dass keine für sich aushält, und in dem Kampfe derselben eine die andere verneint. Das ist die Casuistik.

B. Die Casuistik.

Weil der bestimmte Inhalt der Pflicht nur äusserlich zur reinen Pflicht hinzukommt, so kann auch nur durch äusserliche Gründe entschieden werden, welcher Inhalt jedesmal in die reine Pflicht aufgenommen werden soll. Es werden also einzelne Fälle vorgelegt; und da die äusserlichen Gründe so vielfach sind, wie der äusserliche Inhalt selbst, der in den Begriff der Pflicht erhoben werden soll: so hat die Willkür des Verstandes hier einen breiten Spielraum, um bald diesen, bald jenen Inhalt in den Pflichtbegriff zu erheben. Diese von den Stoikern begonnene Casuistik ist von den Jesuiten auf die höchste Spitze getrieben worden, und hat der Letztern Moral in ein so nachtheiliges Licht gestellt, weil sie, wie die Sophisten, durch ihre Verstandesbildung in den Stand gesetzt waren, jeden beliebigen Inhalt, je nach den Neigungen des Einzelnen, als Pflicht darzustellen. Hier kommt es zum Vorschein,

dass mit der Verneinung des Triebes noch nicht Ernst gemacht worden, sondern im Gegentheil die Neigung und der Trieb gerade zum Bestimmenden für die Pflicht gemacht wird. Da nun Pflichten gegen die göttliche Weltordnung nicht der Casuistik anheim fallen können, indem sie kein besonderer Pflichtinhalt mehr sind, sondern den allgemeinen, allen einzelnen Pflichten zu Grunde liegenden Endzweck betreffen: so kann es nur Kämpfe der Selbstpflichten unter einander, dann Kämpfe der Nächstenpflichten unter einander, endlich Collisionen beider Klassen gegen einander geben.

1. Was den Widerstreit der Selbstpflichten betrifft, so geht die Selbsterhaltung der Vervollkommnung vor, weil sie deren Bedingung ist. Die Selbstbeglückung, als die Folge der beiden andern Selbstpflichten, scheint ihnen nach zu stehen. Da sie aber auch ein Mittel für die Pflichterfüllung überhaupt ist, so geht sie ihnen auch vor. — Gehen wir aber an's Einzelne, so geht das Leben allen übrigen Gütern vor, weil es deren Bedingung ist: es sei denn, dass der Ehre selbst das Leben geopfert werden müsse, weil sie dem Leben erst Werth verleiht. Freilich im Zweikampf das Leben der Ehre opfern wollen, ist abgeschmackt, weil der Tod gar nicht Ehre oder Unehre beweist. Da die Ehre aber andererseits etwas Zufälliges ist, und einem Manne die Anerkennung der Mitwelt entgehen kann, wenn er den höheren Standpunkt der Zukunft herbeiführen will: so muss er dann das Leben der Ehre vorziehen, da es das Mittel ist, seine Bestimmung, welche die Herbeiführung dieser Zukunft ist, zu erfüllen. Wenn aber rückschreitende Minister, wie Guizot, und nach ihm öfter, um die Vergangenheit wiederherzustellen, eine Ehre darin setzen, beim Volke der Mitwelt unbeliebt zu sein, so wird dieser Trotz possierlich. — Die Pflicht der Sparsamkeit will Kant mit Recht erst dann gelten lassen, wenn alle übrigen Selbstpflichten, auch die Selbstbeglückung erfüllt ist; also nur vom Überfluss dürfe man sparen. — Bei der Selbstvervollkommnung und Selbstbeglückung wird der Verstand leicht die Entscheidung treffen, dass der Geist dem Körper vorgezogen werden müsse. Doch tritt hier die Antinomie ein, dass die Vollkommenheit und das Glück des Leibes auch wieder die Bedingung der geistigen Vollkommenheit und Zufriedenheit sei; denn *mens sana in corpore sano.*

2. Im Allgemeinen können wir über die Kämpfe der Nächstenpflichten sagen, dass es sehr verschieden beantwortet werden kann, wenn man fragt, wer ist der Nächste, gegen den

man die gleiche Pflicht erfüllen soll. Der Beste? oder der Bedürftigste? Und wie, wenn Beide hierin einander gleich sind? — Vergleichen wir aber die Nächstenpflichten unter einander, so gehen die Gerechtigkeitspflichten den Liebespflichten vor, da die gute Absicht des Wohlthuns nicht ein Verbrechen entschuldigt, wie wenn der heilige Crispinus Leder stahl, um den Armen Schuhe daraus zu machen. Ebenso muss man seine Schulden bezahlen, bevor man Andern Geschenke macht. Die Pflichten, den Nächsten moralisch zu vervollkommnen, wiewohl auch sie den Gerechtigkeitspflichten nachstehen, gehen doch ebenso den Liebespflichten vor, indem diese mehr nur Mittel, jene Endzweck sind. Eine Wohlthat müsste also nicht erwiesen werden, wenn man wüsste, dass der Empfänger dadurch zu einer unmoralischen Handlung verleitet würde. So ist in dem Almosen die grausamste Casuistik enthalten, weil ich oft nicht wissen kann, ob ich hier geben, oder hartherzig zurückstossen soll.

Was die Kämpfe innerhalb der einzelnen Nächstenpflichten betrifft, so ist wohl unbedenklich, dass ich das Eigenthum des Nächsten verletzen muss, wenn ich nur dadurch ihm das Leben unversehrt erhalten könnte. Wie verhält es sich aber, wenn Ehre und Leben in Streit gerathen? Virginius erdolcht seine Tochter, weil sie sonst unfehlbar geschändet würde. Der Zwiespalt ist hier augenscheinlich, und des alten Römers That kann nicht getadelt werden. In Lessings Emilia Galotti ist die Collision aber nicht so dringend; sie kann der Verführung widerstehen, fliehen. Die Collision ist da künstlicher. — Dürfen wir aber in der sogenannten Nothlüge das Leben eines Andern durch eine Lüge retten? Der heilige Augustin erlaubt sie nicht einmal zum Heile des ganzen Menschengeschlechts. Das Beispiel der Schule, wie Fichte es nennt, ist diess, dass wir Den, welcher mit blanker Waffe einen Verborgenen verfolgt, falsch weisen, um ihn von der Fährte des Mordes abzubringen. Fichte antwortet, man kann ja sagen, ich weiss seinen Aufenthalt nicht, sollte sich auch die Wuth des Verfolgers dann gegen den Sprecher kehren. Hinter die Nothlüge, sagt daher Rosenkranz sehr gut, verhüllen die Schwachen ihren Mangel an Gewohnheit sittlichen Muthes. Sokrates erlaubt dagegen eine Lüge, um ein Heer zum Siege zu führen, wie einen Diebstahl der Waffen, damit ein Freund keinen Selbstmord begehe. — Mit einer Liebespflicht, der Höflichkeit, im Kampf, fragt sich, ob die Lüge erlaubt sei. Soll man einem Dichter, der um unser Urtheil bittet,

die Wahrheit sagen, obgleich man weiss, dass man ihn dadurch auf's Äusserste erzürnt. Wem steht, sagt Kant, immer der Witz einer ausweichenden Antwort zur Hand? Kant, die schwankende Natur der Casuistik kennend, bleibt die Antwort schuldig. Doch wenn man bedenkt, dass man einen jungen Mann dadurch vom Dünkel und der schiefen Richtung, ein Dichterling zu werden, abbringt: so wird man der Nothlüge nicht das Wort reden, und ich habe mich in diesem mir sehr oft vorgekommenen Falle nie dazu entschliessen können.

3. Wenn Selbstpflichten mit Nächstenpflichten collidiren, haben wir zuerst bei vorausgesetzter Gleichheit des Gegenstandes über den Vorzug der Person zu entscheiden. Und hier führt Fichte abermals ein Beispiel der Schule an. Wenn bei einem Schiffbruch zwei Menschen sich an einem Brette festhalten, und dieses nur Einen tragen kann: so kann nicht allgemein entschieden werden, die Selbstpflicht oder die Nächstenpflicht solle vorgehen, weil dann in beiden Fällen beide Schiffbrüchige untergehen würden. Der äusserliche Verstand müsste also die Würde der Personen abwägen; was von jeder Seite ein sehr selbstsüchtiges Urtheil abgeben würde. Fichte verwirft daher jede Berechnung und jede Thätigkeit, den Ausgang dem Zufall überlassend; womit aber wieder sein Satz streitet, dass das Sittengesetz in jedem Augenblicke etwas gebieten müsse. Freilich könnte Fichte sagen: es gebiete in diesem Falle eben, nichts zu thun. — Eigene und fremde Vollkommenheit werden nie in Kampf gerathen können: und fallen in der Pflicht des guten Beispiels ausdrücklich zusammen. — Rücksichtlich verschiedener Selbst- und Nächstenpflichten wird die Pflicht der Selbstbeglückung unbedenklich den Gerechtigkeitspflichten nachstehen: es ist z. B. nicht erlaubt, ein Vergnügen zu geniessen, wodurch Andern Unrecht geschieht. So bleiben wohl nur drei Arten von Collisionen übrig: erstens die der Selbsterhaltung mit den Gerechtigkeitspflichten, zweitens der Selbsterhaltung mit den Liebespflichten, drittens der Selbstbeglückung mit den Liebespflichten.

a. Einen Kampf der Selbsterhaltung mit der Gerechtigkeit sahen wir bereits (S. 150) zu Gunsten der erstern entschieden, Theils in der Nothwehr, wo ich das Leben des Angreifers verletzen darf, um das meinige zu erhalten, Theils im Diebstahl bei Hungersnoth; ferner im *beneficium competentiæ*, wo der Gläubiger sein Eigenthum dem Schuldner zu dessen Lebensunterhalt lassen

muss. Die Jesuiten gehen in der Erwägung dieser Collision nun so weit, selbst das Leben des Andern nicht für unverletzlich zu erklären, wenn ich auch nur mein Eigenthum dadurch retten kann. Der Zweikampf bringt dann nicht nur Ehre und eigenes Leben, sondern auch Ehre und fremdes Leben in Streit. Und hier müssen wir bemerken, dass, wenn er auch zunächst als ein Gottesurtheil betrachtet wurde, unsern jetzigen Begriffen gemäss die Ehre des Beleidigten durch den Tod des Beleidigers nicht sonderlich hergestellt zu werden scheint. Doch diess gilt nur von der innern Ehre. Die äusserliche Ehre wird nach den dermaligen Ansichten der Zeit wohl wiederhergestellt; und so ist hier der Casuistik wieder ein breiter Spielraum gegönnt. Greift Jemand meine Ehre an, so erlauben die Jesuiten bis zur Lüge und Verläumdung fortzugehen: Fichte nur, die Verläumdung des Andern, selbst auf Kosten seiner Ehre, aufzudecken.

b. Bei dem Kampfe der Selbsterhaltung mit Liebespflichten ist klar, dass man sich nicht des Nothwendigen zu berauben braucht, um Andern wohlzuthun, sondern nur vom Überfluss zu geben hat. Aber was ist Überfluss? Die Unbestimmtheit dieses Begriffs haben die Casuisten sich zu Nutze gemacht, um die Pflicht des Almosens fast gänzlich zu verbannen. — Eine mehr scherzhafte Collision führt Kant an zwischen der Selbstschätzung und Höflichkeit, indem die hergebrachten Verbeugungen und Höflichkeitsphrasen oft Lüge und Kriecherei scheinen können. Wobei er bemerkt, dass daraus Ernst werden könne. Denn „wer sich zum Wurme macht, kann nachher nicht klagen, dass er mit Füssen getreten wird.“

c. Wenn endlich Selbstbeglückung und Liebespflicht in Widerstreit gerathen, so scheint erstere zurückstehen zu müssen, da wir ja sogar unser Eigenthum dem Wohl des Andern in dem Nothrecht opfern müssen. Hier ist die Antinomie aber die, dass dann Niemand ein überflüssiges Vergnügen geniessen kann, so lange er noch Einen seiner Mitmenschen darben sieht; was immer der Fall sein wird. Befriedigten aber die Reichen nur ihre nothwendigen Bedürfnisse, so würden die Armen von deren Überfluss in der Üppigkeit leben können. — Auch giebt Rosenkranz noch einen Vorzug der Selbstpflicht über die gesellige Pflicht an, insofern nämlich nicht die Ruhe unseres Gewissens dem Wohle Anderer geopfert werden darf. Und indem die Ruhe des Gewissens doch wohl zu den Pflichten der Selbstbeglückung gehört, so hat

er sehr Unrecht, dieses dritte Glied in den Selbstpflichten ausmerzen zu wollen.

Aus dieser Casuistik geht hervor, dass der Verstand nicht in allen Fällen eine bestimmte Antwort zu geben vermag über das, was gethan und gelassen werden muss. Indem das Bestimmte der pflichtmässigen Handlung so dem Nachdenken des Verstandes Preis gegeben ist, muss es, um den festen Halt zu gewinnen, zu seiner Quelle zurückgeführt, auf die innere Fertigkeit des Guten gegründet werden, welche die Tugend, als die Gewohnheit des Guten, ist. Nur derjenige, welcher durch lange Gewohnheit die innere Fertigkeit des Guten erlangt hat, wird es auch mit Gewissheit in der äussern Handlung darzustellen vermögen. Dieses sich Gewöhnen zum Guten ist die Askese.

C. Die Ascetik.

Die Angewöhnung der guten Fertigkeit ist noch nicht der Zweck, sondern nur das Mittel, um zur Pflichterfüllung zu gelangen, aber nicht mehr ein vereinzeltes, wie die bestimmte Pflicht, sondern das ganz allgemeine, damit in jedem einzelnen Falle nicht durch eine Verstandesreflexion, sondern durch einen festgewordenen Charakterzug, das Gute wie von selbst als Gewohnheit sich einstelle. Der Zweck der Ascetik ist so: sich eine moralische Kunstfertigkeit zu erwerben, damit auch ohne Nachdenken, wie nach Erwerbung einer mechanischen Fertigkeit, das Richtige gefunden werde. Um diese Gewohnheit zu erlangen, muss der Einzelne zunächst sich selbst kennen, seinen Schwächen, Neigungen nachspüren, damit er wisse, wo es ihm fehlt: zweitens diese Triebe, Neigungen praktisch abthun, verneinen, wie in der Abhärtung, um dadurch der Pflicht die Stätte zu bereiten; aus welchem Abthun der Sinnlichkeit dann drittens die Erkenntniss des Guten und sein Aussprechen gegen Andere, die paränetische Ethik der Stoiker hervorgeht.

1. Schon die Alten hatten die Selbsterkenntniss in der Formel γνῶθι σαυτόν zu einer Hauptlebensregel gemacht. Wie ein gutes Beobachten seines eigenen Körpers einem grossentheils den Arzt ersetzt, so ist die Selbstkenntniss noch mehr eine Arznei des Geistes. Um zu wissen, vor welchen Lüsten ich mich am Meisten in Acht zu nehmen habe, muss ich untersuchen, welche am Stärksten in meiner Natur ausgeprägt sind. Denn da in der Pflicht der Trieb nicht Zweck, sondern nur Mittel ist: so muss ich eben den Trieb

um des Triebes willen, den Trieb, der mir von der Natur gegeben ist, als solchen nicht aufkommen lassen. Aus unsern Thaten, aus den Urtheilen Anderer über uns, aus dem Vergleichen unserer Handlungen mit den ihrigen wird sich dann unsere Selbstkenntniss auf gegenständliche Weise bereichern, während Rosenkranz die erste Art der Selbstkenntniss mit Recht die subjective nennt. So wird sich uns durch diese beiden Weisen der Selbstprüfung, der Wachsamkeit und des Nachdenkens ein Bild unseres Charakters ergeben; wir werden den Methoden und Maximen auf die Spur kommen, nach denen wir zu handeln pflegen: ob wir natürlich, einfach, gerade, ob kräftig, verschlossen, berechnend u. s. w. sind. Rosenkranz nennt diess die unbedingte Selbstkenntniss. Diese allseitige Selbsterkenntniss ist der beste Weg zur Besserung; denn der erste Schritt dahin ist, wie das Sprichwort sagt, sein Unrecht einzusehen.

2. Wir müssen sodann aber auch dieser Einsicht gemäss handeln, die Triebe eben am Meisten unterdrücken, die wir zu Maximen unseres Handelns zu machen pflegen: überhaupt uns sinnliche Entbehrungen, Kasteiungen, Reinigungen auferlegen, um uns zu gewöhnen, die Triebe nicht zum Zweck, zum Herrschenden zu machen, sondern als ein Dienendes anzusehen. Diess Abthun der Sinnlichkeit drückten die Stoiker in der Formel ἀνέχου καὶ ἀπέχου (*sustine et abstine*) aus; und in der Indischen Religion, wie im christlichen Mittelalter, wurde diese praktische Askese auf's Höchste getrieben. Auf jeden Genuss, auf jedes Selbstgefühl verzichtete man, um eben das Göttliche, Ewige, Sittliche allein an sich zur Darstellung zu bringen. Durch Fasten, Sich-Geisseln, gänzliche Zurückgezogenheit von allen irdischen Geschäften kamen die Bonsen, Mönche und Einsiedler in den Geruch der Heiligkeit; sie machten durch Ertödtung des Fleisches sich zum Wohnsitz des Geistes. Vernunft und Sinnlichkeit stehen auf diesem Standpunkte in umgekehrtem Verhältnisse, obgleich, wie ich in meinem System der philosophischen Moral (S. 309) bemerkte, solche Versuche frommer Asceten, als da sind, sein ganzes Leben auf einer Säule zuzubringen, stehend zu schlafen u. s. w., „die Vernunft nicht minder, als die Sinne betäuben mögen.“

3. In Wahrheit aber muss diese verneinende Ascetik auch in Bejahung umschlagen. Denn wer so Herr über seine Sinnlichkeit wird, dass er die Bewunderung aller Welt auf sich zieht, wer in dieser steten Busse lebt, dem wird das Pflichtgebot auch theo-

retisch immer klarer und deutlicher vor die Seele treten; er wird für sich selbst diese Erkenntniss in immer reinerer Form gewinnen, und so erst zur eigentlichen Selbsterkenntniss, nicht seiner Triebe und seines Charakters, sondern der unbedingten Idee des Guten, die sein innerstes Wesen bildet, gelangen. Erst hierin kann man die wahrhaft unbedingte Selbsterkenntniss erblicken. Es ist der Standpunkt, den Schleiermacher in seinen „Monologen" einnimmt, und auf dem er behauptet, die höchste Moralität erreicht zu haben, indem er im Stande sei, unmittelbar die Pflicht auszusprechen, ohne von den Collisionen der Casuistik aufgehalten zu sein. Diese Erkenntniss Andern mitzutheilen, sei die höchste Gabe, welche ein Mensch dem andern bieten könne. Die so mit einander Verkehrenden bilden auf diese Weise eine Gesellschaft sittlich Strebender, worin sie den Stoischen Forderungen der paränetischen Ethik nachkommen, indem sie einander durch Mittheilung ihrer moralischen Erlebnisse und Funde moralisch belehren und stärken. Die Frucht dieses Umgangs ist, dass Jeder das Sittengesetz endlich so sehr als das innere Wesen seiner selbst erkennt, dass er sich zu ihm, wie zur höhern, ewigen Persönlichkeit des Geistes, verhält, und im steten Erfassen dieser Weltordnung, im Gebete, wie die christliche Ascetik es nennt, den unwankenden Stoff für seine pflichtmässigen Thaten findet. So ist die Idee des Guten so sehr durch Gewohnheit mit seiner Persönlichkeit verwachsen, dass sie selbst als ein Trieb, als der Trieb im höchsten Sinne des Worts erscheint; und das ist das Gewissen.

Drittes Kapitel.

Das Gewissen.

Das Gewissen ist die wieder zur Tugend, zur Fertigkeit und Gewohnheit gewordene Pflicht, wo Neigung und Sitte nicht mehr, wie bei Sokrates, aus der Idee des Guten ausgeschlossen, diese also selbst als Befriedigung des Triebes, als der Urtrieb des Menschen ausgesprochen werden kann. Die Moralität hat im Gewissen die höchste Ausbildung des Grundsatzes der subjectiven Freiheit erreicht. Dabei ist die Forderung vorhanden, dass diese unendliche Subjectivität zugleich den gegenständlichen Inhalt des Weltzwecks aus sich, aber lediglich aus sich, schöpfe. Das ist das gute Gewissen. Da aber wegen der grundlos entscheidenden Subjectivität

diese in ihrer Freiheit auch dem Gesetze des Guten entgegen sich entscheiden kann, und den Naturtrieb dem Urtriebe vorzuziehen vermag, so liegt darin der Ursprung des Bösen. Dass endlich das Böse, als die formelle Subjectivität, seinen Gegensatz gegen das Gute aufgebe, und der Trieb der Natur selbst zu einer dienenden Seite des Urtriebes des Guten werde, das ist der Standpunkt der Sittlichkeit, oder die besondere Berufspflicht, in welcher die moralische Subjectivität sich mit der Gegenständlichkeit des Rechtsbegriffs verknüpft.

A. Das gute Gewissen.

1. Indem das Gewissen als Gewissenstrieb erscheint, hat es auch die quantitative Natur der Tugend an sich, und ist als die vernünftige Mitte im Gewissenstriebe die Gewissenhaftigkeit, während im Latitudinarismus das äusserste Ende des zu Wenigen als weites Gewissen und Gewissenlosigkeit, in der Scrupulosität das andere Ende des Übermaasses hervortritt. Diese innere Fertigkeit des Gewissens muss aber auch zum pflichtmässigen Handeln übergehen, während die Äussersten eben entweder aus Leichtsinn zum pflichtwidrigen Handeln übergehen, oder aus Peinlichkeit nicht zum Handeln kommen. Was aber das gute Gewissen betrifft, so erschafft es den ganzen besonderen Inhalt der Pflicht aus sich selbst. Der Zwiespalt der reinen und der bestimmten Pflicht ist aufgehoben. Das Gewissen denkt nicht nach, wie der Casuist, verbleibt nicht in Beschaulichkeit, wie der Ascet, sondern mitten in der Bestimmtheit des Handelns strahlt das ruhige Gewissen, als die unbedingte Selbstständigkeit und Gewissheit des Inhalts, hindurch.

2. Das Gewissen weiss sich so als den Herrn über jeden pflichtmässigen Inhalt, und unterwirft sich das Gesetz, weil in diesem Verhältnisse das Gesetz ein bestimmter Inhalt ist, der das Gewissen nicht binden kann. Diesen über das Gesetz erhabenen Standpunkt der Sokratischen Einsicht hat Jacobi auf die höchste Spitze getrieben, wenn er sagt, dass er Ähren ausraufen will am Sabbath, auch nur weil ihn hungert; dass er lügen will, „wie Desdemona sterbend log, lügen und betrügen, wie der für Orest sich darstellende Pylades, Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt.“ Diese heiligste Gewissheit, die der Mensch in sich habe, nennt Jacobi das Begnadigungsrecht für alle Verbrechen gegen den Buchstaben des reinen Gesetzes, das eigentliche

Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner göttlichen Natur. So hat das Christenthum ganz Recht, das Gewissen, als diesen inneren Gerichtshof der Vernunft, die Stimme Gottes im Menschen zu nennen.

3. Mit dieser gewonnenen Unbedingtheit schlägt das Gewissen aber auch in sein Gegentheil um. Denn indem einerseits die Stimme der höchsten Vernunft eine unbedingte Gegenständlichkeit voraussetzt, andererseits das Gewissen allen Inhalt aus seiner Subjectivität zu schöpfen hat, so gerathen beide Seiten in Collision. Da nämlich als Inhalt des Subjects nur die Triebe und Neigungen vorliegen, so fürchtet das gute Gewissen, dass dieser Inhalt der Stimme der Vernunft nicht entspreche; und es wird zum schwankenden Gewissen. Weil aber diese Ungewissheit das gerade Gegentheil des Gewissens ist, so muss es aus seinem Schwanken heraus zur Unverzagtheit des Handelns übergehen, setzt sich damit aber der Gefahr aus, ein irrendes Gewissen zu werden. Indem es endlich mit dem Bewusstsein einer Möglichkeit des Irrthums dennoch handelt, so kann es dem Gewissensbisse nicht entgehen, d. h. dem Zwiespalt, der aus der unbedingten Selbstgewissheit zur Unruhe übergeht, in der Betrachtung, ob das Gewissen denn auch wohl gut oder nicht vielmehr böse sei, d. h. die Willkür die eigene Besonderheit über den allgemeinen Grundsatz des Guten setze. Oder vielmehr, da die Entscheidung aus der eigenen Besonderheit eben die Maxime des Gewissens ist: so steht es, als diese formelle Subjectivität, stets auf dem Sprunge, in's Böse umzuschlagen.

B. Das Böse.

1. Da die Vollendung der moralischen Freiheit nur in der unbedingten Macht der Selbstentscheidung enthalten ist, diese aber, als metaphysische Freiheit, die Selbstbestimmung ist, welche sich nach beiden Seiten hin wenden kann, so liegt hierin der Ursprung des Bösen. Damit die Freiheit zur Selbstgewissheit werde, muss sie beide Richtungen eingeschlagen haben, sei es auch nur, wie die Schrift von Christus rühmt, durch innere Versuchung. Das Böse hat also nicht einen vom Guten unabhängigen Ausgangspunkt, wie Perser und Manichäer wollen, sondern wurzelt in der Selbstbestimmung des Guten, dessen Seiten, nur verkehrt, das Böse selber sind. Diese Seiten sind nun: einmal die unbedingte Selbstbestimmung der subjectiven Vernunft, dann die ansichseiende Gegenständlichkeit der allgemeinen Vernunft. Trennen wir den gegenständlichen In-

halt der Vernunft von der Selbstentscheidung des Subjects, so wird diese eben zur formellen Willkür, jener zum unmittelbaren Ansichsein des Naturtriebes. Damit die Übereinstimmung beider Seiten als der Sieg des Guten entstehen könne, muss der Kampf und Zwiespalt derselben vorhergehen. Die Stufen dieser Entwickelung sind folgende.

a. Ehe der Wille die subjective Entscheidung aus sich, dem gegenständlichen Inhalt der Vernunft entgegen, trifft, lebt er in der Unmittelbarkeit des Naturtriebes. Die Naturtriebe können sowohl gut, als böse sein. In der Tugend fassten wir sie als gut; in der Pflicht, als böse. Sie sind also an sich weder gut, noch böse; und so ist der ursprünglich ihnen gemäss lebende Mensch, wie das immer darin verbleibende Thier, im Stande der Unschuld, der eben desshalb verlassen werden muss, weil er der nur thierische ist, wie denn im Persischen das Wort Paradies auch einen blossen Thiergarten bedeutet. Oder vielmehr, da der den Menschen angemessene Zustand der der selbstbewussten Vernunft ist, so muss der Standpunkt der blossen Natürlichkeit verlassen werden. Der Satz des Hobbes: *exeundum est e statu naturæ*, gilt auch vom Paradiese. Und weil die Selbstbestimmung der Vernunft erst das Gute für den Menschen ist, so ist die Naturbestimmtheit der Triebe für ihn vielmehr das Böse. Wenigstens bieten sie ihm die Möglichkeit dar, böse zu werden, wenn er den Naturtrieb als solchen mit der formellen Willkür ergreift. In biblischer Sprache geredet, heisst diess, dass der Mensch, wenn auch von Natur unschuldig, so doch mit der Erbsünde geboren wird.

b. Weil der Mensch eben die Selbstbestimmung der Vernunft in sich zur Wirklichkeit bringen soll, so geht er über die blosse Natürlichkeit des Bestimmtwerdens durch die Triebe hinaus, ergreift also willkürlich diesen oder jenen Trieb, statt sich von dem Gängelbande der Natur leiten zu lassen. So verlässt er den Stand der Unschuld, wo der Trieb gegeben ist, und folgt seinen willkürlichen Einfällen, die den Inhalt aus seiner besondern Subjectivität schöpfen. Das nur Äusserliche des ansichseienden Naturtriebes wird zu einem nur Innerlichen der formellen Selbstbestimmung. So wird nicht nur der Trieb böse, weil er nicht mehr reine Natur ist, sondern auch die Willkür, weil sie sich an das feste Ansich der Natur nicht bindet. Das ist der Sündenfall. Er ist, wie Schiller sagt, ein Riesenschritt der Menschheit, weil der Mensch eben aus einer Pflanze, einem bloss natürlichen Wesen, zu geistiger Selbstbestim-

mung fortgegangen ist. Indem aber der Inhalt dessen, wozu er sich bestimmt, die blosse Natürlichkeit des Willens ist, so empfindet er jetzt die Unangemessenheit zwischen seinem Sollen und seinem gegebenen Zustand. Er erkennt das Gute und das Böse, und hat hiermit zwar die Gottähnlichkeit, wie die Schrift sagt, aber auch das Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit erreicht.

c. Durch die Erkenntniss des Guten und Bösen ist aber auch die Möglichkeit der Rückkehr gesetzt. Der Mensch ist zwar sowohl an sich, als durch sein Nachdenken böse, wenn er nämlich die natürlichen Triebe durch seine Willkür dem Guten entgegensetzt. So ist es aber weder das Ansich als solches, noch das Nachdenken als solches, welche böse sind. Im Gegentheil, da der Mensch durch Nachdenken allein dazu kommt, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, so liegt in diesem Nachdenken die beginnende Rechtfertigung; wer sein Unrecht erkennt, ist auf dem Wege der Besserung: und das reuige Gewissen somit der erste Schritt zur Erlösung. Dieselben Seiten, die Selbstbestimmung und der Naturtrieb, welche die des Bösen sind, sind auch die des Guten. Im Guten sind sie aber dergestalt in Übereinstimmung, dass die Vernunft ebenso als das Ansich, wie als die Selbstbestimmung erscheint, indem sie sich selber zum festen Ansich der Weltordnung bestimmt: während im Bösen die vernünftige Freiheit zur formellen Willkür und das substantielle Ansich zum bloss Natürlichen geworden, und so Beide mit der Vernunft im Widerstreit sind. Die Rückkehr des reuigen Gewissens aus dem Zwiespalt ist aber immer nur ein Setzen eines neuen Zwiespalts.

2. Denn die Rückkehr zur ansichseienden gegenständlichen Vernunft ist auf dem moralischen Standpunkt auch Rückkehr zum Ansich des Naturtriebes; und so wird uns jede Handlung, wenn sie auch einerseits gut ist, von der andern Seite doch auch zu einer bösen Handlung, — gut und böse sind also untrennbar darin verbunden.

a. Weil in jeder noch so guten Handlung auch ein Trieb, ein Interesse befriedigt wird, wie wir (S. 102) sahen, so ist das Handeln auch pflichtwidrig. Wenn die Pflicht gebeut, den Freunden zu dienen: so erscheint die Neigung und das Interesse, das ich dabei empfinde, eben als ein selbstsüchtiges Thun. Ich handele also, indem ich eine Pflicht vollbringe, zugleich mit dem Bewusstsein, dass ich nicht tugendhaft sei, sondern böse; — kurz ich handele mit bösem Gewissen. Alexander, indem er die Welt

eroberte und so viel Menschen auf die Schlachtbank führte, war ein ehrgeiziger Mann, sagt die Arabesken-Malerei der Geschichte, also ein schlechter Mensch. Da aber auf diese Weise zum Begriff der bösen Handlung gehört, dass sie mit bösem Gewissen geschehe: so haben umgekehrt die Jesuiten in ihrer Moral aus der Abwesenheit des bösen Gewissens eben das Nichtbösesein der Handlung erschliessen wollen. Und ihr Grundsatz lautet, wie wir (S. 114) sahen: Eine Handlung ist nur dann als böse zuzurechnen, wenn sie mit dem vollkommenen Bewusstsein ihrer Pflichtwidrigkeit vorgenommen wurde. „Solche freche Durch-und-Durch-Sünder," setzt daher Pascal in der dort bereits angeführten Stelle ironisch hinzu: „haben den Teufel hintergangen, indem sie sich ihm ergaben. Die Hölle fasst sie nicht; und sie sind durch eine neue Art von Erlösung gerettet, welche mehr Sünden tilgt, als die erste."

b. Indem das selbstsüchtige Interesse, welches bei einer auch pflichtmässigen Handlung zum Vorschein kommt, nicht für die Anderen, sondern nur für den Handelnden, der allein sein Inneres kennt, sich zeigt: so erscheint die Handlung als eine solche, welche für die Anderen gut, für den Handelnden aber mit bösem Gewissen vorgenommen zu sein scheint; d. h. jede moralische Handlung ist eine Heuchelei, der Schein des Guten für Andere, während dem Handelnden selbst die Heiligkeit des Gewissens verschwunden ist. Kurz, die Handlung ist eine scheinheilige; und diese Scheinheiligkeit ist nicht nur eine zufällige Form des Bösen, sondern das nothwendige Ergebniss der Widersprüche des moralischen Standpunkts, indem der Handelnde auch in der pflichtmässigen Handlung das böse Gewissen seines besondern Interesses mit sich herum trägt.

c. Indem die Anderen, für welche die Handlung gut erscheinen soll, aber dieselbe Erfahrung gemacht haben, so ist das vor ihnen als gut Herausgekehrte auch für sie ein bewusstes Böses. Eines Jeden Handlung ist sowohl für Andere, als für ihn selber böse. Die zwei in der Heuchelei an zwei Personen vertheilten Seiten sind in Eins gesetzt. Jeder handelt jetzt mit bösem Gewissen, indem er auch sich selbst den Schein des Guten vormacht; — der Probabilismus, der Eine Grundpfeiler, wie Pascal es nennt, der jesuitischen Moral. Für die Handlungen lassen sich eben verschiedene Gründe anführen: selbstsüchtige, wohlwollende und dergleichen Triebfedern. Und es kommt nun darauf an, jede Handlung für den Handelnden selbst und für Andere aus einem Grunde

abzuleiten, der die Wahrscheinlichkeit des Guten für sich hat. Die Jesuiten sind dabei sehr dehnbar verfahren, und haben den geringsten Wahrscheinlichkeitsgrund, z. B. das Ansehen eines jesuitischen Schriftstellers, wenn auch Andere das Entgegengesetzte lehrten, für genügend erachtet, das Gewissen zu beschwichtigen. Der erste Lehrer des Probabilismus ist aber die Schlange im Paradiese gewesen, indem sie als Grund für den Ungehorsam des Menschen die Frucht der Erkenntniss und die Gottähnlichkeit anführte; — einen Grund, den Jehovah übrigens hernach selbst als zutreffend anerkennt, wenn er sagt: „Siehe, Adam ist worden, als unser Einer, erkennend das Gute und das Böse.“ Selbst der minder wahrscheinliche Grund genügte den Jesuiten zur Freisprechung; und so ist die neue Weise der Erlösung, auf welche Pascal stichelt, in eine breitere Bahn getreten. Von der bösen Handlung ist Nichts, als ihre gute Seite übrig geblieben, und zum Ganzen erhoben worden.

3. Hiermit ist die Umkehrung des Bösen in Gutes eingeleitet. Denn das Gewissen, was auf diesem Standpunkt allein entscheidet, kann irgend einen Grund auftreiben, eine Handlung zur guten zu machen. Diese Umkehrung ist aber zugleich die höchste Spitze des Bösen, die allen Inhalt verflüchtigende Subjectivität.

a. So stellt sich hier zunächst der zweite, von Pascal angeführte Grundsatz der Jesuiten, die Richtung der Absicht, ein; womit sie jene teuflische Erlösung vollenden. Von den vielen Gesichtspunkten, die sich an einer Handlung herauskehren, hebt man eben den allein heraus, welcher sie zur guten macht: man wolle in der Handlung das Gute überhaupt, wenn man nur diese gute Seite in's Auge fasse, und die anderen in den Hintergrund dränge. So lässt sich jede schlechte Handlung rechtfertigen: der Zweikampf mit der Pflicht, seine Ehre zu wahren; bei einer feigen Flucht im Kriege ist die Sorge für unser Leben die bejahende Seite, besonders wenn man Frau und Kinder daheim zu ernähren hat. Solcher bejahender Inhalt wird als der letzte Zweck angesehen, dem die Mittel untergeordnet sind. Um des Zweckes willen, der gut sei, werden auch die schlechten Mittel gut; und so hängt mit der Richtung der Absicht der jesuitische Grundsatz zusammen, dass der Zweck die Mittel heilige.

b. Zweitens aber kann man fragen, warum so viel Umstände machen, warum ängstlich nach einem Grunde, einer wahrschein-

lichen Ansicht, dem Ausspruch eines Gelehrten sich umsehen, um eine Handlung gut zu finden. Im Protestantismus ist Jeder sein eigener Beichtiger, und so hat hier die jesuitische Moral noch eine andere Form angenommen, die Handlung schlechthin als gut zu behaupten, weil diess die Überzeugung des Subjects sei. Erst so ist das Gewissen in seiner reinen Unendlichkeit anerkannt. Selbst Fichte hat diesen Standpunkt nicht überwinden können, indem er sagt: „Thue, was Überzeugung Deiner Pflicht ist.“ Die nächste Folge hiervon ist, dass, wenn meine Überzeugung falsch ist, ich einen blossen Irrthum, keine Schlechtigkeit begangen habe, wie Sand, als er Kotzebue ermordete. Wir haben aber schon von Aristoteles angeführt (S. 113), dass dieser Irrthum des Allgemeinen die Handlung nicht entschuldigt, sondern vielmehr der Grund ihrer Schlechtigkeit ist. Indem zu diesem Handeln aus Überzeugung nun noch das Bewusstsein der Nothwendigkeit des Irrthums hinzukommt, wenn nach der Kantischen Philosophie das ansichseiende Wesen der Dinge — also auch des Guten — unerkennbar ist: so haben wir das Handeln aus Überzeugung mit dem Bewusstsein der Nichtigkeit der Überzeugung; wogegen Fichte vergeblich die Erkenntniss des gegenständlichen Endzwecks fordert, um aus dem Standpunkt der subjectiven Überzeugung herauszukommen.

c. Auf diese Weise spitzt sich das Böse in der sich als das Höchste wissenden Subjectivität zusammen, die handelt, obgleich sie weiss, dass der Grundsatz ihres Handelns ein irrthümlicher ist; der aus der Fichte'schen Philosophie hervorgegangene Standpunkt der Ironie. Während die Ironie der Alten, z. B. bei Sokrates, die Person heruntersetzte, so setzt Schlegel in seiner Lucinde das ironische Ich vielmehr über allen Inhalt; es kann das Gute nicht verwirklichen, und dennoch handelt es, um in den schäumenden Wellen der Thaten sich als dieser, seine Gestalt stets wechselnde Proteus zu wissen, der in allem Thun nur sein Ich geniesst. Von der Nutzlosigkeit seines Handelns überzeugt, die Besudelung eines bestimmten Inhalts fliehend, kommt das Ich dann aber dazu, dass es sich seiner Ganzheit, der Fülle des Guten nur in der heiligen Stille der echten Passivität und des blossen Nichtsthuns vergewissern kann, wie man etwa auch in der Politik, beim passiven Widerstand, die Hände in den Schooss legt, und dem Weltgeist die Zukunft der Geschichte zu machen überlässt. Eine feinere Form dieses Nichtsthuns ist in der Moral die schöne Seele, welche Göthe so vortrefflich in seinem Wilhelm Meister beschreibt. Es

ist die Selbstgefälligkeit über seinen moralischen Werth, die Jeder, wie in Schleiermachers Monologen, gegen sich und Andere ausspricht, indem er in dieser Versicherung seiner Gewissenhaftigkeit und guten Absichten das Erfüllen des moralischen Endzwecks selber sieht; denn wenn er minder gewissenhaft wäre, so würde er handeln. Dass nun die innere Fülle des Guten, welche die schöne Seele ist, nicht verloren geht, obschon das Ich sich zu einem einzelnen Triebe bestimmt, das ist der Standpunkt der Sittlichkeit, die wahre Überwindung und Umkehrung des bösen Triebes in's Gute.

C. Die Sittlichkeit.

Der Standpunkt, den die Lucinde als den höchsten angiebt, Versöhnung der Sinnlichkeit mit der Blüte des geistigen Lebens, ist in der Sittlichkeit wahrhaft erreicht. Während die schöne Seele das Sichbestimmen noch für das Unreine hält, unterwirft sich die Sittlichkeit einem zum sittlichen Verhältnisse erhobenen Naturtriebe, als einer gegenständlichen Macht, ohne darin ihre Subjectivität aufzugeben, weil der Trieb mit zum Inhalt des sittlichen Verhältnisses gehört. Es kann nun gleichgültig sein, dass Moralität und Sittlichkeit dasselbe Wort ist. Wir nehmen Sittlichkeit als die mit dem gegenständlichen Inhalt erfüllte Moralität, als die mit der Substanz gesättigte Reflexion; und es ist häufig, dass der ausländische Ausdruck mehr der Seite der Reflexion angehört, während der Deutsche den Begriff des Substantiellen in sich schliesst. In der Sittlichkeit hat sich so die Idee des Guten, als die höchste Spitze der subjectiven Freiheit, mit der gegenständlichen Freiheit des Rechts verbunden; so dass wir in der Sittlichkeit nun die drei Seiten der gegenständlichen, der subjectiven und der vollständigen Freiheit zu unterscheiden haben werden. Die erste Seite bilden die sittlichen Verhältnisse: die zweite können wir das sittliche Selbstbewusstsein nennen; die dritte ist die Sitte.

1. Indem der Mensch mit der Befriedigung der Triebe seine Freiheit zugleich in einer an und für sich seienden Sache weiss, so ist das Gute jetzt mit dem Rechten identisch geworden. Die Sache, in der ich mich frei weiss, ist nicht eine äusserliche, wie beim Eigenthum, sondern eine Gesinnung, die mich mit andern Personen verbindet; kurz, eine sittliche Sache (S. 154). Das System der Triebe erscheint als der K r e i s d e r s i t t l i c h e n M ä c h t e, die den Einzelnen bindende Pflicht also als etwas Allgemeines, über die Persönlichkeit Hinausragendes, was zugleich das höchste Recht

und das Dasein der Freiheit des Einzelnen ist. Damit ist der Standpunkt eines Griechischen Sinngedichts erreicht, in welchem der Mensch so angeredet wird: „Aus Deinen Leidenschaften, o Mensch, hast Du Dir Deine Götter gemacht.“ Es ist aber die versittlichte, Recht und Pflicht in untrennbarer Einheit gewordene Leidenschaft. So ist der Geschlechtstrieb in der Ehe, der Geselligkeitstrieb im Staat versittlicht, indem ich nicht nur ein Recht, sondern auch die Pflicht habe, sie, aber nur in dieser sittlichen Form, zu befriedigen. Diese Versittlichung besteht darin, dass der Handelnde nicht mehr schlechthin Herr über den Inhalt ist, sondern sich als ein Glied einem Ganzen fügen muss, aber mit Freiheit, weil diess Bindende seine eigene geistige Wesenheit ist. Wenn wir diese Verhältnisse darstellen, so können wir sie auch als Pflichten bezeichnen, wie die in der Moral beschriebenen. Während letztere aber allgemeine Menschenpflichten sind, so sind die nunmehr zu beschreibenden: besondere Pflichten, Standespflichten u. s. w., nämlich der Gatten, der Eltern und Kinder, der Lehrer und Schüler, der Regierer und Regierten u. s. w. Mit Recht nennt Schleiermacher diese Verhältnisse — Ehe, Staat, Kunst, Kirche, Wissenschaft — Güter, da sie erst, als gegenständliche Endzwecke des Geistes, im wahrhaften Sinne das Gute sind. Indem sie aber zugleich die subjectiven Regungen, das Pathos der Einzelnen sind, so haben wir sie auch von dieser Seite zu betrachten.

2. Das ist das sittliche Selbstbewusstsein, in welchem nun erst das wahrhafte, das sittliche Gewissen, die mit dem gegenständlichen Inhalt identische Form der Gewissheit, vorhanden ist, während wir vorher nur das gute Gewissen hatten, welches auch böse werden konnte. Diesen substantiellen Pflichten zu folgen, kann unserer Freiheit keinen Abbruch thun, indem sie uns innewohnen, und nur die blosse Befriedigung des Naturtriebes, so wie das äusserliche Nachdenken, welches die Pflicht aus Gründen bestimmen will, d. h. die Willkür, abgeschnitten wird. Über solche zweifelhafte Pflichten ist die Sittlichkeit erhaben. Auch Tugend können wir das sittliche Selbstbewusstsein nicht nennen, weil auch in ihr das Maass des Triebes einer durchaus subjectiven Bestimmung anheim fällt. Die vollkommen freie Gesinnung, welche den Inhalt des Guten und Rechten aus den vorhandenen Verhältnissen schöpft, nennen wir die Rechtschaffenheit; die Tugend des in sittlichen Verhältnissen sich bethätigenden Mannes, welche Nichts mehr von der Unbestimmtheit der moralischen Tugenden an sich hat.

3. Diese Übereinstimmung der subjectiven und der gegenständlichen Seite der Sittlichkeit nennen wir dann die Sitte, — das in einer wohl geordneten Gesellschaft zur Gewohnheit gewordene Gute und Rechte; so dass das besondere Thun aller Mitglieder als die Thätigkeit des ganzen Volksgeistes erscheint, der sich in ihnen und durch ihre eigene Freiheit lebendig ausspricht. Um einen Menschen sittlich zu erziehen, sagte daher ein alter Philosoph mit Recht, muss man ihn zum Bürger eines guten Gemeinwesens machen. Der Einzelne ist dann nur der Vertreter des allgemeinen Willens. In Zeiten der Sittenverderbniss, der Auflösung eines Staatslebens, und des Hervortretens eines neuen Geistes ist freilich das Bestehende nicht mehr gut, die Sitte also verschwunden. In solchen Zeiten, wie die des Sokrates und der Römischen Kaiser, oder auch die unsrigen sind, tritt der moralische Standpunkt dann nothgedrungen an die Stelle des sittlichen. Der Mensch muss in seiner eigenen Einsicht das Gute suchen, welches aus den vorhandenen Verhältnissen gewichen ist. Daher der Tadel, den Aristoteles gegen Sokrates aussprach, er hebe die Sitte und die Neigung (τὸ πάθος καὶ τὸ ἦθος) auf. In solchen Zeiten kann man aber auch nicht mehr seinen Neigungen, Gewohnheiten, Sitten folgen. Mit dem Bruch in der Wirklichkeit flieht das Gute in die Räume der innern Gesinnung. Weil diese aber keine gegenständliche Entscheidung in sich trägt, so sehen wir den Streit der Parteien mit der ungeheuersten Bitterkeit hervortreten, deren Herbestes eben darin besteht, dass die Begriffe von Recht, Pflicht und Gut vollkommen schwankend werden, und die entgegengesetzten Parteien Entgegengesetztes darunter verstehen, jede aber der andern Unredlichkeit vorwirft.

Doch wir wollen dieser geschichtlichen Entwickelung nicht vorgreifen. Was wir hier haben, ist vielmehr die Substanz, die sich im Einzelnen unmittelbar als Sitte darstellt. Wir stehen noch auf dem Standpunkte des Einzelrechts. Die Rechtsperson ist aber moralisch geworden; und diese Einheit des moralischen Subjects mit der rechtlichen Person ist eben der sittliche Mensch. Diese versittlichte Person, die selbst noch eine einzelne bleibt, aber die höchste Darstellung und Vollendung der Einzelheit bildet, ist nun die Familie, der dritte und höchste Standpunkt des Einzelrechts, zu dem wir nunmehr übergehen.

Dritter Abschnitt.

Das Familien-Recht.

In der Familie weiss der Einzelne sich als Ein sittliches Ganzes mit andern Einzelnen, ohne darum über seine natürliche Persönlichkeit hinauszugehen. Die Mitglieder der Familie sind entweder schon durch die natürliche Gemeinschaft des Bluts unmittelbar Eine Rechtsperson, oder sie haben doch in der natürlichen Empfindung und der daraus hervorgehenden geistigen Liebe ihre unterschiedene Persönlichkeit aufgegeben. Die natürlichen Unterschiede dieser Personen sowohl in Bezug auf das Geschlecht, als auch auf Alter und Jugend, welche eben die Bedürftigkeit und Einseitigkeit der Einzelnen bedingen, werden hier durch gegenseitige Unterstützung ausgeglichen: das Ganze ihrer Triebe, — Lust, Besitz, Geselligkeit, Wissen, auf sittliche Weise befriedigt; und die natürlichen Personen erheben sich damit zu Einer geistigen Person, welche wir den, wenn auch noch mit Natürlichkeit behafteten Geist der Familie, die Penaten, nennen können. So haben wir bereits (S. 65, 171) die richtige Bedeutung angegeben, in welcher die Familienrechte als dinglich-persönliche Rechte bezeichnet werden können: sie betreffen nämlich nicht einzelne persönliche Leistungen, welche die Familienglieder, wie bei einem Vertrage, von einander zu fordern hätten; sondern alle Personen zusammengenommen erscheinen als die Accidenzien Einer sittlichen Sache, welche durch ihre Wechselwirkung auf einander, die den ganzen Umfang ihrer Persönlichkeit in sich begreift, vielmehr diese sittliche Sache, deren Glieder sie sind, selbst erst hervorbringen.

So quillt die Familie aus der Innerlichkeit der Gesinnung hervor. Die Empfindung der Liebe ist das geistige Band derselben. Weil es aber natürliche Personen sind, die in diesem Verhältnisse stehen, so ist das Bestehen der Familie auch von dieser Natürlichkeit abhängig, während der Staat eine geistige Substanz ist, die sich im Volksgeist als dieselbe erhält, wenn auch die natürlichen Personen sämmtlich durch andere ersetzt worden sind. Die Natürlichkeiten aber, sowohl die innere, als die äussere: die Natürlichkeit der Triebe und Neigungen, und die Natürlichkeit des leiblichen Daseins selbst, sind Zufälligkeiten unterworfen. Die Gesinnung, die

Liebe kann fliehen, die natürliche Person sterben. In beiden Fällen ist die Familie aufgelöst; und so tritt denn nicht bloss mit dem Verschwinden der innern sittlichen Gesinnung, sondern auch des leiblichen Daseins der Einen Person, das bloss äusserliche und rechtliche Verhältniss der Überlebenden hervor. Was die Rechtslehrer unter Familienrecht verstehen, sind nun nicht die sittlichen Pflichten und Rechte, als Seiten des bestehenden Verhältnisses selbst, sondern die Vorschriften, die zur Geltung kommen, sobald das sittliche Verhältniss gelöst ist. Wir haben Beides zusammen zu betrachten. Scheidung, Erbrecht, Alimentenforderung u. s. w. stellen sich erst ein, wenn das sittliche Verhältniss aufgehoben ist. Dann handelt es sich wieder um's Mein und Dein, während vorher Alles gemeinsam war, wo nicht im Eigenthum, so doch durch den Gebrauch. Insofern aber das Vermögen, als Eine Seite der vollen Person in ihrem substantiellen Verhältnisse, auch während dieses besteht, nicht fehlen darf: so können wir diese Anwendung des sittlichen Verhältnisses auf das Eigenthum das angewandte Familienrecht nennen, wohin z. B. die Gütergemeinschaft der Eheleute, das Dotalrecht, und die Lehre vom *peculium* zu ziehen sind.

Was nun die Eintheilung des Familienrechts betrifft, so lässt sich schon vorläufig annehmen, dass wir, wie auch beim Eigenthum und beim Vertrage, die Familie in ihrem Entstehen, in ihrem Dasein und in ihrer Auflösung zu betrachten haben werden; jedoch so, dass jede dieser Seiten wiederum Ein ganzes Familienverhältniss darstellt, das abermals in seine unterschiedenen Entwickelungsstufen zerlegt werden muss. Diese Verhältnisse sind nun folgende drei. Die sich vollendende Person erhebt sich, als solche, in die Gattung. Wegen ihrer Natürlichkeit ist sie aber eine einseitige, bedürftige. Die Haupteinseitigkeit der natürlichen Person, wodurch sie, als solche, nicht die Gattung ausdrückt, ist der Geschlechtsunterschied. Das Aufgeben dieser Einseitigkeit zweier Personen, die in ihrer Verbindung sich zur Gattung erheben, ist die Ehe, das Familienverhältniss, in welchem die ganze Familie, als eine mögliche, und die substantielle Einheit der Personen Theils nur eine äussere Verbindung, Theils eine bloss subjective Gesinnung ist. Das Familienverhältniss erscheint hier als ein durch die Willkür zweier Rechtspersonen erst gesetztes, statt dass im zweiten Verhältnisse das sittliche Band als ein schon bestehendes vorausgesetzt ist, — die väterliche Gewalt. Mann und Frau sind noch nicht durch die Bande des Bluts mit einander verbunden,

während im Verhältnisse der Eltern zum Kinde diese natürliche Einheit zweier Personen auch als eine wirkliche Person gesetzt ist, welche somit die Verwirklichung der ehelichen Liebe, und das volle Dasein des Familienlebens bildet. Wenn aber die Gleichheit der Personen in der Ehe die Hauptsache ist, weil beide Theile gleichmässigen Antheil an der Erzeugung der Kinder haben: so tritt im zweiten Verhältnisse die Ungleichheit des Zeugens und des Gezeugtwerdens ein, welche eben der Grund der elterlichen Gewalt ist. Dass dann nicht nur diese Ungleichheit aufgehoben ist, sondern auch der Gegensatz des natürlichen Geschlechts in der Ehe sich zur vollkommenen Gleichheit der Personen im vorausgesetzten sittlichen Verhältnisse derselben macht, also der Unterschied des Geschlechts auch gleichgültig wird, und sich nur als ein geistiger zu einem Schutzverhältniss gestaltet, das ist das geschwisterliche Verhältniss, die Hauptstufe im dritten Verhältnisse der Familie, wo diese aber bereits aufgelöst oder doch in ihrer Auflösung begriffen ist, indem die Selbständigkeit der Personen beginnt.

Erstes Kapitel.

Das Eherecht.

Die Bedürftigkeit, welche die selbstständige Person treibt, sich zu vervollständigen, sich zur vollen Person zu machen, ist zunächst die Einseitigkeit des Geschlechts. Der Einzelne soll dem Allgemeinen, seiner Gattung gemäss sein. Als Einem der Geschlechter angehörig, ist er aber ein unvollkommener, nur ein halber Mensch. Schon die Natur treibt das Thier, in der Begattung diese Halbheit aufzuheben. Diese Begattung, diess sich Erheben in die Gattung soll bei dem Menschen auch geistige Einheit, eine durch die Vernunft selbst gesetzte Einheit sein. Die Ehe ist also die in geistige Liebe umgewandelte, ebenso aber auch in dieser Umwandlung erhaltene Geschlechtsliebe. Das ist der Unterschied zwischen Ehe und Concubinat. Wenn daher Kant, wie wir S. 171 sahen, die Ehe als einen Vertrag über den ausschliesslichen Gebrauch der Geschlechtstheile bestimmt, so passt diese Begriffsbestimmung höchstens auf das Concubinat. Die Ehe aber verlangt mit der Einheit der Leiber auch die geistige Durchdringung der Seelen. Somit fällt bei ihr auch die Scham fort, welche mehr oder weniger die Begleiterin der Befriedigung dieses bloss natürlichen Triebes ist. Es

ist ein sehr verschrobener, überbildeter Standpunkt, den Molière, dieser feine Kenner des menschlichen Herzens, beschreibt, wenn er die eine der Schwestern in seinen „gelehrten Weibern“ *(Les femmes savantes)*, oder, in einem andern Stücke, „die Überbildeten“ *(Les Précieuses ridicules)* von schmutzigen Vorstellungen sprechen lässt, welche der Gedanke der Ehe in ihnen erwecke, während die andere Schwester im ersten Stücke, die natürliche Jungfrau mit dem gesunden Sinne, Nichts in diesem Gedanken sieht, als einen Mann und Kinder, die sie umgeben, und die sie lieben werde. Und so darf der keuscheste Mund von Ehe und ehelichen Verhältnissen reden. Ist es ja doch auch nicht die blosse Befriedigung des natürlichen Triebes, als solche, die Geltung dieser Einzelnheit, sondern vielmehr die Erhaltung der Gattung, also der Allgemeinheit, welche Zweck der Ehe ist.

Wie es einseitig ist, die natürliche Seite für sich in der Ehe herauszuheben, und als das Wesentliche zu setzen: so ist es nur die andere Einseitigkeit, das Geistige als das Alleinige auszusprechen; die sogenannte Platonische Liebe, welche in Deutschen Romanen des vorigen Jahrhunderts, z. B. in Lafontaine's „Quinctius“, hinreichend lächerlich gemacht worden ist. Diese volle Einheit des ganzen Menschen, welche in der Ehe verwirklicht werden soll, drückt Aristophanes im Platonischen Gastmal, wenn zwar auf seine scherzhafte Weise, doch treffend aus, indem er sagt, dass vor dem Sündenfall die Menschen ganze Menschen gewesen wären, mit vier Beinen, vier Händen, zwei Köpfen, hinten aneinander gewachsen. Zerschnitten um ihrer Bosheit willen, suchten sich nun die zwei für einander bestimmten Hälften, und ruhten nicht eher, als bis sie sich in der Liebe gefunden. Edler hat diesen Gedanken Schiller in dem „Geheimniss der Reminiscenz“ ausgedrückt, wenn er von sich und seiner Geliebten sagt, dass sie in ewig festverbundenem Wesen ein Gott waren:

Weine, Laura! Dieser Gott ist nimmer,
Du und ich des Gottes schöne Trümmer; —
Darum, Laura, dieses Glutverlangen,
In Dein Wesen, wenn sich Blicke winken,
Sterbend zu versinken,

um eben die verlorene Einheit wieder zu gewinnen.

Wenn aber die Einheit zweier Personen eine so vollständige ist, dass jede sich nach dem ganzen Umfange ihrer natürlichen und geistigen Leistungen der andern hingiebt, wo bleibt, fragen wir dann, die Freiheit des Einzelnen, welche wir im strengen Rechte allein

dadurch bewahren konnten, dass jede Person nur einen beschränkten Umfang ihrer Leistungen veräussern durfte? Die Lösung dieser Schwierigkeit ist folgende. Es ist wahr, in der Ehe giebt jede Person das ganze Dasein ihrer Freiheit an eine andere Person hin. Indem diess aber gegenseitig ist, so erhält sie das ganze Dasein der Person, welcher sie sich hingegeben hat, zurück, und damit auch ihre eigene Freiheit. Es ist der Ort, hier von der Ehe zu sagen, was Shakespeare Julien zu Romeo von der Liebe sagen lässt:

Je mehr ich gebe,
Je mehr auch hab' ich; denn Beides ist unendlich.

An die Stelle einer halben Person, die jeder Theil verliert, bekömmt er in diesem Tausche die ganze Freiheit einer vollen Person zurück, die ihre natürliche Einseitigkeit abgelegt hat, und so erst die Gattung würdig vertritt.

Was nun die näheren Seiten des Eherechts betrifft, so haben wir diess Verhältniss hier wiederum zunächst in seinem Entstehen, oder die Schliessung der Ehe zu betrachten. Das Zweite wird die Ehe in ihrem Bestehen, oder die Rechte und Pflichten der Gatten nach dem ganzen Umfange ihres Daseins, also auch in Bezug auf das Vermögen umfassen. Endlich werden wir die Lösung der Ehe darzustellen haben.

A. Die Schliessung der Ehe.

Das Entstehen dieses sittlichen Verhältnisses, oder die Schliessung der Ehe, haben wir zunächst in ihrer innern Möglichkeit, sodann in ihrem äussern Dasein, drittens in dem, was Beides verbindet, d. h. als die Wirklichkeit zu fassen, wie sie ihrem Zwecke, Begriffe, und ihrer Bestimmung entspricht.

1. Da die Ehe nicht ein den Personen schon vorausgesetztes sittliches Verhältniss ist, sondern erst durch dieselben hervorgebracht werden soll, so ist ihrer Bedingungen

a. erste die freiwillige Zustimmung der Personen. Mit andern Worten, der Eine Ausgangspunkt der Ehe ist die gegenseitige Zuneigung; die Ehe muss vor Allem eine Heirath aus Neigung sein. Die Personen müssen eben den Glauben der Aristophanischen und Schiller'schen Liebenden haben, zusammengehörige Hälften Eines Ganzen zu sein, die sich aus Millionen herausgefunden. Diese subjective Bedingung der Ehe ist in unsern Zeiten für sich herausgehoben, und als das allein Wesent-

liche in der Eingehung der Ehe angesehen worden; es ist überhaupt die romantische Seite an der Ehe, — das schon im Mittelalter unter den Germanen anerkannte Freisein des Weibes, während im Morgenlande und zum Theil auch in Griechenland das Erforderniss der Einwilligung des Weibes mehr oder weniger zurücktrat oder sogar ganz verschwand. Das Äusserste jener Subjectivität ist in Schlegels Lucinde und Schleiermachers Briefen über diesen Roman geschildert, wo sogar die sinnliche Hingebung in der Geschlechtsliebe für das einzig Wesentliche in der Ehe angesehen wird; was nicht minder einseitig ist, als die mönchische Ansicht der Platonischen Liebe, welche der sinnlichen Seite, als einer zu verachtenden und zu unterdrückenden, gar nicht zu bedürfen glaubt. In der Vernunft-Heirath endlich, wie unsere westlichen Nachbarn es nennen, nimmt die gegenseitige Einwilligung die Form der kalten Überlegung an, und die Innigkeit der Liebe wird dann oft in der Ehe um so stärker, je weniger sie sich vorher abgenutzt hat; — eine Lieblings-Situation der Französischen Komödie, während die mehr Deutsche Heirath aus Neigung die Übereinstimmung des Natürlichen und des Geistigen in sich schliesst.

Indem auf diese Weise die Willkür innerhalb der Ehe zu verschwinden hat, vorher aber an ihrem Platze ist, so ist das Mädchen ungebundener, als die Ehefrau; und Rousseau sieht es mit Recht als ein Zeichen der Verderbniss der Sitten in einem Volke an, wenn die Mädchen streng gehalten, die Ehefrauen aber ungebunden sind. Die Mädchen erwarten dann die Ehe als den Augenblick ihrer Befreiung aus den Schranken der Zucht, um nun unter dem Deckmantel des sittlichen Verhältnisses der Willkür der Leidenschaft freien Spielraum zu lassen. Daher erlauben naturgemässe, noch in einfacher Sittlichkeit lebende Völker, wie die Tyroler, Helgoländer, selbst die Hingebung des Mädchens vor der Ehe, und erblicken in dieser Erringung des Mannes sogar den sittlichen Anfang der Ehe: wie ja auch das Wort Hochzeit etymologisch aus der Sitte der Bauern entsprungen sein soll, die Ehe zu schliessen, wenn es hohe Zeit ist, wenn die dem sittlichen Verhältniss zu Grunde liegende natürliche Verbindung schon an ihren Wirkungen klar zum Vorschein kommt oder zu kommen droht durch die Schwangerschaft der Braut. So wird das uneheliche Verhältniss, welches in gebildeten Völkern bis zur äussersten Spitze der Unsittlichkeit in der Prostitution übergeht, vielmehr als der Beginn und Grund des sittlichen Verhältnisses erkannt.

b. Wenn jedoch der Natur der Sache nach die Willkür der Liebe den Einen Ausgangspunkt der Ehe bildet, so ist zweitens, da sie zugleich ein sittliches Verhältniss ist, als gegenständliche Bedingung auch ein sittlicher Ausgangspunkt erforderlich, die elterliche Einwilligung, die im Alterthum überwiegend war, indem die Ehe hier oft ein blosser Kauf-Vertrag zwischen Vater und Ehemann war. Da die Gatten selbst Mitglieder eines sittlichen Ganzen sind, so ist erforderlich, dass, bevor sie das neue Band knüpfen, das alte gelöst werde; und zwar wiederum durch freie Übereinstimmung, eben in der elterlichen Einwilligung. Vor der Grossjährigkeit ist diess Erforderniss ein unbedingtes, auch von Seiten der Mutter nach des Vaters Tode. Denn da ist die Einheit der Personen zwischen Eltern und Kindern noch eine unbedingte. Nach der Grossjährigkeit kann das Kind aber, den bestehenden Gesetzen zufolge, die Einwilligung durch richterliche Entscheidung ergänzen lassen, wenn die Eltern keine erheblichen Gründe ihrer Weigerung anzuführen wissen. Diese Bestimmung kann das Naturrecht billigen, nur mit der Beschränkung eines veränderten Gerichtsstandes. Es müssen nämlich besondere Familiengerichte eingesetzt werden, aber nicht, wie im Kirchenrecht, vor Geistlichen oder Consistorien. Sondern die Verwandten wählen unter den Familienhäuptern einen Familienrath, der alle gemeinsamen Familienangelegenheiten zu besorgen hat, dem also auch die Schlichtung aller Familienstreitigkeiten, freilich mehr nur in schiedsrichterlicher Form, obliegt. Auch in der rein durch elterliche Vorsorge gestifteten Ehe kann, wie in der Vernunftheirath, die eheliche Liebe nach Schliessung des Verhältnisses immer noch hervortreten. Und diess mag sogar als das Reinere, Sittlichere angesehen werden, eben weil die Willkür dabei mehr in den Hintergrund tritt.

Ist aber die Übereinstimmung beider Bedingungen zur Schliessung einer regelmässigen Ehe im Begriffe nothwendig, so muss die Collision dieser beiden Bedingungen als eine tragische Situation angesehen werden. Hierauf beruht die Schürzung des tragischen Knotens in Romeo und Julie. Während in dem alten Trauerspiel meist die ganzen sittlichen Verhältnisse es sind, welche in Collision mit einander gerathen, und dadurch dem Einzelnen den Untergang bereiten, wie in der Antigone Familie und Staat, so hat Shakespeare mit feinem Sinn die schon in der Ehe selbst vorhandene sittliche Collision in dem erwähnten Stücke hervorgehoben. Und wenn Hegel von der Frostigkeit neuerer Schauspiele spricht, weil das ganze

Interesse auf die Zufälligkeit der Liebe zweier Personen gestellt ist: so glüht die höchste Wärme der Dichtung in des Britten Meisterwerk, weil dieses Muster romantischer Liebe, an der mangelnden Einwilligung der Eltern sich brechend, eben durch diesen Widerstand zu solcher tragischen Höhe anschwillt, auf welcher der alte Hass zweier Familien in die heisseste Liebe ihrer letzten Sprossen endet. Sehr schön hebt Julia diese Collision von Hass und Liebe in dem Ausruf hervor, wie so innige Liebe aus so glühendem Hass habe entspringen können! Und die tragische Lösung des Knotens ist so die Tilgung des alten Familienhasses über den frischen Gräbern der Liebenden.

c. Weil aber drittens die Übereinstimmung beider Bedingungen, der freien Willkür der Entschliessung und der sittlichen Substantialität des Familiengeistes, nothwendig ist: so ist die unabweisliche Bedingung die, dass es gesonderte Rechtspersonen sind, welche in das sittliche Verhältniss eintreten, also nicht solche, welche schon in der sittlichen Einheit Eines Familienlebens und der Vertraulichkeit des alltäglichen Lebens sich befinden. Mit andern Worten, wie die Kanonischen Rechte diess ausdrücken, zu nahe Verwandtschaft ist ein unbedingtes Ehehinderniss. Auch dieser Grundsatz ist wohl von allen Gesetzgebungen anerkannt mit Ausnahme etwa der Persischen, welche sogar Ehen unter Geschwistern aus dem Grunde anräth, weil eben darin die sinnliche Seite mehr zurücktrete, also eine höhere geistige Reinheit enthalten sei, die gerade das Ziel der Persischen Gesetzgebung war. Wir wollen hier nicht den Nützlichkeitsgrund, welchen die Volkswirthschaft anführt, dass nämlich Kinder zu naher Blutsverwandten ein schwächliches Geschlecht bleiben, mit in Anschlag bringen. So viel müssen wir aber erwähnen, weil es aus unserem Grundsatze fliesst, dass erst, wenn Entgegengesetztes sich eint, es eine schöne Übereinstimmung, wie Heraklit sagt, also hier ein kräftigeres Geschlecht giebt; denn nur aus der Selbstständigkeit und Verschiedenheit der Charaktere entsteht eine gute Mischung.

Wie weit sich nun aber das Verbot der Vermischung erstrecken soll, ist, wenn es die auf- und die absteigende Linie, so wie Bruder und Schwester übersteigt, Sache positiver Gesetzgebung. Nur zwischen Gliedern der wirklichen Familie, wie Vater und Tochter, Sohn und Mutter, Bruder und Schwester findet das Verbrechen der Blutschande statt. Die im Römischen Recht verbotene Ehe zwischen Oheim und Nichte wurde erst seit den Zeiten des Kaisers

Claudius erlaubt. Und das noch verbliebene Eheverbot zwischen Base und Neffe, indem dadurch, dass der Neffe das Haupt der Familie wird, der *respectus parentelæ* gegen seine Base verletzt werde, ist eigentlich schon eine der Familie äusserliche Betrachtung. Noch mehr hat das Eheverbot des katholischen Kirchenrechts zwischen Geschwisterkindern, und vollends zwischen Gevattern, als geistigen Geschwistern, gar keinen rechtsphilosophischen Boden mehr, und ist daher im protestantischen Kirchenrecht auch aufgegeben worden. Dagegen lässt es sich nicht rechtfertigen, dass es bei den Athenern Sitte war, seine Halbschwester, mit der man den Vater gemein hatte, zu heirathen. Es hängt diess vielleicht mit dem Gesetze über die Verheirathung der Erbtochter, in Ermangelung von Söhnen, mit dem nächsten Verwandten zusammen, und hatte den Zweck, die Zersplitterung des Familienguts zu verhindern. Wenn Cornelius Nepos nun diese Sitte auch, ohne sie zu tadeln, anführt, indem er von Cimon in dessen Lebensbeschreibung sagt, *non magis amore*, *quam more ductus*, und in der Vorrede sogar, *neque enim Cimoni turpe fuit*, *sororem germanam habere in matrimonio*, *quippe cum ejus cives eodem uterentur instituto; at id quidem nostris moribus nefas habetur:* so haben doch Griechische Schriftsteller Cimon's That verurtheilt, indem Athenäus ihr die Bezeichnung παρανόμως beilegte, und auch Andocides sie als einen Grund des Ostracismus angiebt, der den Cimon traf, und zwar διὰ παρανομίαν. Es scheint hiernach, dass eine solche Ehe wirklich ungesetzlich, unerlaubt war, die Athener aber über diess Gesetz sich hinwegzusetzen sich erlaubten.

2. Ist die Reihe dieser so eben entwickelten Bedingungen vorhanden, so tritt die Ehe in's Dasein, ihre Schliessung wird zur Wirklichkeit. Da die Ehe nun von der Selbstständigkeit zweier Rechtspersonen ausgeht, aber zugleich um dieselbe aufzuheben, und eine geistige Sache, ein sittliches Verhältniss an die Stelle zu setzen: so ist die Ehe nur in ihrem Anfange ein Vertrag, der aber eben zu seinem Inhalt schliesslich seine Aufhebung und Verklärung zu jenem höhern Verhältnisse hat. Diesen Vertrag, eine Ehe zu schliessen, der selbst noch als ein strenges Recht auftritt, nennen wir

a. Das Ehegelöbniss. Zwei Personen versprechen einander, ihre selbstständigen Persönlichkeiten in einander fliessen zu lassen, und in der Folge nur Eine Seele und Ein Wollen zu sein. Weil aber diess Versprechen der Ehe nur etwas Rechtliches, das Sittliche selber noch nicht da ist, so kann aus einem solchen blossen

Versprechen die Ehe nie rechtlich erzwungen werden; denn sonst hätte das strenge Recht die Macht über die Sittlichkeit. Die Nichterfüllung des Ehegelöbnisses hat daher immer nur rechtliche Folgen, eben weil bis jetzt nur ein rechtliches Verhältniss vorhanden ist, und das sittliche erst in Aussicht steht. Solche rechtliche Folgen können Rückgabe der gegenseitig gemachten Geschenke, namentlich des Ringes, als eines Sinnbildes des künftigen Bundes, ferner Abstandsgelder und andere Geldentschädigungen sein; was jedoch eigentlich schon voraussetzt, dass die Heirath von Anfang an lediglich eine Geldangelegenheit gewesen sei: während diess doch vielmehr als ihre höchste, wenn auch jetzt nicht gerade seltene Verkehrung, angesehen werden muss. Das Preussische Landrecht (Thl. II, Tit. I, §. 112—113) will sogar, dass der ohne Grund vom Gelöbnisse Zurücktretende als der schuldige Theil allein die Geschenke verliere, eine etwa festgesetzte Conventionalstrafe zahle u. s. w. Ist aber die Schwängerung unter dem Versprechen der Ehe erfolgt, so kann zwar auch hier nicht die Ehe erzwungen werden, aber das Weib erhält das Recht, den Namen des Mannes zu tragen, gleich einer geschiedenen Ehefrau (ebendaselbst, §. 1035 bis 1038). Man sieht, man ist hier in lauter rechtliche Verhältnisse verwickelt, und von der Sittlichkeit ist noch keine Spur vorhanden, eben weil wir gleich Anfangs sagten, sie sei nicht im Beginne vorhanden, sondern trete erst im Verlaufe nach gänzlicher Vollziehung des Verhältnisses ein.

b. Weil also vor dem wirklichen Bestehen des Familienverhältnisses, namentlich also hier der Ehe, zwei selbstständige Eigenthümer auftreten: so kann in dem Vertrage über das substantielle Wesen der Ehe, im Gelöbnisse, auch noch ein eigener Vertrag, der sich auf's Vermögen bezieht, enthalten sein; — die besonderen Ehepacten, worin Verabredungen getroffen werden, wie es mit dem gesonderten Eigenthum jeder Person, sei es während der Ehe, sei es für den Fall ihrer Auflösung, gehalten werden soll. Freilich da die ganzen Personen Eine werden sollen, so natürlich auch das äussere Dasein derselben in der Sache. Aber indem die Willkür des Vertrags hier vor Eingehung des sittlichen Verhältnisses noch herrscht, so können etwa durch elterliche Vorsorge, die von der Befangenheit jugendlicher Neigung frei ist, Mittel gegen die erwähnten Zufälligkeiten der Ehe ausgemacht werden, um der Frau bei Entfremdung oder Tod ihr äusseres Dasein zu sichern; denn ohne diese Vorsichtsmaassregeln hat der Mann die unbe-

schränkte Verwaltung des ehelichen Vermögens. So kann der Frau die freie Verfügung über ihr Eingebrachtes gesichert werden; was ich sogar für ein sehr sittliches Verhältniss halte, indem nun nur die fortgesetzte Liebe, nicht die einseitige Willkür des Mannes das Vermögen zu einem gemeinsamen machen würde, das er dann nicht mehr gebrauchen, verringern, verschwenden kann, wie es ihm beliebt. Ebenso kann, wer der Frau eine Mitgift bestellt hat, fordern, dass sie bei der Auflösung der Ehe zurückgezahlt werde. Zu solchen Sicherungsversuchen gehört so das ganze Dotal-Recht, ferner die Morgengabe, welche nach Preussischem Landrecht (§. 207) zum vorbehaltenen Vermögen gerechnet wird, das Witthum u. s. w.; — lauter rechtliche Verhältnisse, deren Wirksamkeit besonders nach Auflösung der Ehe hervortritt, wie wir so eben die Verhältnisse betrachtet haben, welche ihr vorhergehen. Freilich tritt das Eigenthümliche ein, dass durch solche Ehepacten rein rechtliche Verhältnisse auch während der Ehe unter den Gatten bestehen, aber immer nur als eine Möglichkeit, die stets, so lange die Liebe dauert, in's Sittliche der Gemeinschaftlichkeit untergehen; nur dass die Frau dadurch eine grössere Gleichheit mit dem Manne erlangt, welche, da sie im Gesetze noch nicht vorhanden, und doch eine Forderung des Vernunftrechts ist, für jetzt allein durch besondere Verträge erwirkt werden kann. Sind Ehepacten im Ehegelöbnisse selbst enthalten, so stehen und fallen sie natürlich mit ihm; und der Rücktritt hat wieder nur rechtliche Folgen, wie z. B. das Landrecht (§. 114) will, dass der ohne Grund Zurücktretende den vierten Theil der Mitgabe oder des Gegenvermächtnisses, die in den Ehepacten ausbedungen worden, verlieren soll.

c. Wenn nun aber alle diese Verträge und Pacten noch nicht die wirkliche Schliessung, das eigentliche Dasein der Ehe sind, was gehört denn sonst noch dazu? Hier ist ein grosser Streit unter den Rechtslehrern vorhanden, was denn eigentlich die Vollziehung der Ehe sei. Einige sagen, die Vollziehung des Beischlafs, Andere die Trauung; in der bürgerlichen Ehe soll es die Eintragung in die Civilstands-Register sein. Wir müssen diese Frage nicht durch äusserliche Gründe, sondern aus der Natur der Sache entscheiden. Was also die Trauung anbetrifft, so ist sie nur ein religiöses Sinnbild dieser Vollziehung, nicht die Vollziehung selbst, daher auch in der protestantischen Kirche kein Sacrament mehr. Die Eintragung in das Gemeindebuch, oder in die Ehestandslisten des Familienraths, ist aber nur das Gedenkzeichen dieser

Vollziehung. So bliebe nur der vollzogene Beischlaf übrig; und es ist nicht zu leugnen, dass er eine wesentliche Seite der vollzogenen Ehe ist. Am Richtigsten haben also immer diejenigen Rechtslehrer gegriffen, welche der letztern Ansicht beipflichten. Und auch Schlegel müsste, wenn er überhaupt noch von förmlicher Schliessung der Ehe etwas wissen wollte, das Geschlechtsverhältniss für das allein Maassgebende solcher Schliessung halten. Aber auch diese Ansicht ist unhaltbar, schon weil die Erzeugung der Kinder nicht schlechthin nothwendiger Zweck der Ehe ist. Höchstens für das Concubinat könnte diese Ansicht maassgebend sein, wie wir seiner Begriffsbestimmung zufolge (S. 291) annehmen können. Wodurch ist also diess sittliche Verhältniss vollzogen? Eben nur durch sich selbst. Dass die Brautleute zusammenwohnen, Tisch und Bett, wie das Kirchenrecht sagt, theilen, kurz ihr ganzes Leben gemeinsam machen, das ist die Ehe und ihre Vollziehung; sie vollzieht sich also durch sich selbst.

Heisst diess aber, dass der Zustand so ohne weitere Förmlichkeiten aus dem Brautstande in den ehelichen übergehen solle? Das würde eine sogenannte Gewissensehe sein, die zwar die höchste innerliche Moralität und Treue in sich schliessen kann, aber dennoch den Forderungen der Rechtsphilosophie nicht völlig entspräche, weil die Ehe eine sittliche Sache ist, der die Gegenständlichkeit, das Anerkanntsein der Andern in ihrer Wirklichkeit nicht fehlen kann, so wenig sie der gegenständlichen Bedingung der elterlichen Einwilligung ermangeln durfte. Die Art und Weise der Förmlichkeit, um diess Anerkanntsein und die Beweiskraft einer gültigen Ehe zu erzielen, lassen wir dahin gestellt. Selbst das Hochzeitsfest, das die Freude der zur Theilnahme berechtigten Verwandten über das Familienereigniss ausdrückt, ist immer nur der Vorläufer der sich selbst vollziehenden Ehe. Ist diese sittliche Thatsache auf die angegebene Art in's Leben getreten, so mag dann der Familienrath die Bescheinigung der bestehenden Ehe auf irgend eine beglaubigte Weise, z. B. als ein den Eheleuten zu überreichendes Schriftstück u. s. w., ausstellen. Um diess zu können, muss er aber freilich auch das Recht haben, sich vorher zu überzeugen, dass keine Ehehindernisse vorhanden sind, dass der Eine Theil z. B. nicht schon in der Ehe lebt, kurz alles das untersuchen, was jetzt vor der kirchlichen Trauung durch das Aufgebot zu ermitteln bezweckt wird. Der unumgängliche Vorläufer der wirklich vollzogenen Ehe ist also das Aufgebot, dessen Form wiederum gleichgültig ist, wesentlich

aber auf eine Bekanntmachung der einzutragenden Ehe, und eine Aufforderung zur Anzeige, ob Ehehindernisse vorhanden sind, hinauslaufen wird. Schlage man die Bekanntmachung an Kirchthür, Rathhaus u. s. w. an, setze man sie in Zeitungen, einmal oder dreimal, darüber will sich die Philosophie der Entscheidung enthalten. Ein etwaiger Einspruch muss aber nothwendig vor der geschlossenen Ehe erhoben werden, wenn z. B. ein Dritter ein Eheversprechen beibringt; denn die vollzogene Ehe siegt über bloss rechtliche Ansprüche. Doch unterscheiden die Rechtslehrer auch *impedimenta dirimentia*, d. h. solche, welche sogar die schon geschlossene Ehe wieder auflösen, wenn sie z. B. auf einer Blutschande beruht. Dass das Obertribunal aber eine Ehe selbst in ihren rechtlichen Wirkungen wegen zu grosser Standesungleichheit der Eheleute für nichtig erklärte, ist ein um so unerhörterer Fall, als die Preussische Verfassung die Rechtsungleichheit der Stände bereits aufgehoben hatte.

Aus dem Gesagten ergiebt sich wohl im Ganzen als das Vernünftigste die bürgerliche Ehe, wie sie in Frankreich, Holland, bei uns am linken Rheinufer und sonst vorhanden ist, nur mit dem Unterschiede, dass nicht die Gemeinde, welche in die Selbstregierung der Familien gar nicht einzugreifen hat, sondern eben die Familienräthe dieses Anerkanntsein auszusprechen haben. In alten Staaten leiteten besondere Beamte die Familienangelegenheiten, wie in Athen sogar der oberste Archont, ἐπώνυμος genannt. Der Freiheit, welche in der Selbstverwaltung seiner eigenen Angelegenheiten besteht, ist es allein entsprechend, dass die Familien aus sich selbst solche Ämter schaffen, welche für das Wohl der Familien in deren Auftrage sorgen. Doch muss die bürgerliche Ehe nicht bloss facultativ, wie in England, sondern obligatorisch sein, eben weil die Familie und nur die Familie nicht allein das Recht, sondern auch die Pflicht hat, die Ehe zu einem sittlich von allen Anerkannten zu machen.

Da die Ehe also eine reine Familienangelegenheit ist und nichts weiter, so zerfällt die Forderung der kirchlichen Trauung in sich selbst, als etwas, das vor dem Richterstuhl des Vernunftrechts nicht bestehen kann. Was? höre ich hier erstaunt fragen. Und die Ehe soll lediglich eine Familienangelegenheit, nicht auch eine religiöse sein? Doch, ich will mein Wort zurücknehmen. Die Ehe ist allerdings, die Familie etwas Religiöses, indem ein göttlicher Inhalt ihnen innewohnt. Soll aber daraus ein Grund für die kirch-

liche Trauung hergeholt werden, so beweist er zu viel, und folglich gar nichts. Essen und Trinken ist auch ein Göttliches. „Esset und trinket“, sagte ja Fichte, „um der Ehre Gottes willen.“ Die Alten sahen in jedem Mittagbrod ein Opfer, einen Gottesdienst, und begannen es daher immer mit einer Spende. Wollen wir diess wieder einführen? Müsste dann nicht das Geschrei nach Pantheismus sich erst recht erheben? Und das Kreuz, das Frömmler vor dem Anschneiden des Brodes auf dasselbe in die Luft malen, soll doch nicht gleichbedeutend mit jener religiösen Handlung der Alten sein. Die in einem jeden menschlichen Thun enthaltene göttliche Seite macht es darum noch nicht zu einem kirchlichen; denn dann würde ein jedes kirchlich. Es ist also ein grosser Unterschied zwischen einer religiösen und einer kirchlichen Weihe der Ehe. Die erste liegt in den Gemüthern der Eheleute, die letzte macht das sittliche Band zu einem äusserlich vom Priester Gesetzten, wie das Wort besagt, — zu einem Joch, wie es im Munde des Volkes heisst.

Das Band, das in der Ehe geschlossen wird, ist wohl geistig, aber nicht geistlich. Und wenn ich darum den Satz nicht umstossen will, dass die Ehen im Himmel geschlossen sind: so erkläre ich ihn doch so, dass diess Verhältniss nicht nur auf den irdischen Boden des strengen Rechts fusst, sondern ein Glied in der Kette der Mächte ist, welche den Himmel der Sittlichkeit bilden (s. S. 287). Im Beginne des Lebens der Völker wird auch diese Göttlichkeit aller Verhältnisse dadurch angedeutet werden müssen, dass die Kirche ihnen ausdrücklich ihre Besiegelung giebt. Denn an der Wiege der Völker ist die Religion Alles, die einzige Form, wie das Höhere zum Bewusstsein kommen kann. Vom Essen und Trinken habe ich schon gesprochen. In Indien ist sogar aus dem Bette steigen, sein Wasser abschlagen eine religiöse Feierlichkeit. Auch in der weiter fortgeschrittenen Geschichte werden noch alle Staatsverhältnisse durch göttliche Weihe geheiligt, wie unter Anderem das Römische Fecial-Recht beweist. Im Mittelalter wurden die Könige durch die Kirche gesalbt und gekrönt. Neuere Staaten haben an diese Stelle die bürgerliche Huldigung treten lassen. Und wenn Napoleon III. den Papst kommen lassen wollte, um sich salben zu lassen: so ist das nur ein Familienfehler, die Ideen der Neuzeit mit dem Heiligenschein des Mittelalters zu verbrämen. Sind die neuen Ideen, die er stützte, thatkräftiger, als ihm selber lieb geworden, in's Dasein getreten: so werden sie die veralteten Mittel, und den, der sie anwendete, schon abwerfen, weil sie Beider nicht mehr bedürfen.

Carl X. hat man seine Salbung in Rheims, besonders die Posse mit dem Scherben der heiligen Öhlflasche, am Meisten verdacht, wie Béranger's bekanntes Gedicht zeigt. Der Hohenstaufe Friedrich setzte sich schon zu den Zeiten der Kreuzzüge die Krone selber auf's Haupt, und dasselbe haben wir in unsern Tagen von Preussens Könige gesehen, wenn auch noch in der Kirche; oder vielmehr sogar in ihr, in Gegenwart der Geistlichkeit.

Nachdem also eine lange Zeit hindurch die höhere Weihe durch die Religion äusserlich an die Ehe gekommen war, kann endlich im Bewusstsein der Völker die Trauung fortfallen, sobald sie nämlich zur Erkenntniss gelangt sind, dass die innere Vernünftigkeit und Sittlichkeit des Verhältnisses selbst diese Weihe in sich schliesst was aber eben nicht heisst, jede Form verwerfen, sondern die Fa-; milie selbst muss diesem Familienverhältnisse das Siegel der Vernünftigkeit, Allgemeinheit und Anerkennung aufdrücken. Auch erfordert die Freiheit, dass, wenn diess Bewusstsein noch nicht erstarkt ist, ein Solcher immerhin noch zur Kirche seine Zuflucht nehmen mag. Die Trauung darf nur nicht ein nothwendiges Erforderniss sein, sondern muss dem religiösen Bedürfniss eines Jeden anheimgestellt werden.

Wenn wir dann noch zum Schluss über diesen Gegenstand die Nützlichkeit der Einführung der bürgerlichen Ehe mit wenigen Worten berühren wollen, nachdem wir ihre Vernünftigkeit festzustellen uns bemühten: so braucht man in Preussen nur an die Kölner und Posener Wirren der Regierung mit den betreffenden Erzbischöfen unter Friedrich Wilhelm III, und an die seitdem immer mehr hervortretende Unduldsamkeit der katholischen Geistlichkeit in ihrem Verhalten bei gemischten Ehen zu denken, indem sie die Trauung verweigern, wenn ihnen nicht vorher das Versprechen der katholischen Erziehung der Kinder abgelegt wird, während der bestehenden Ehe aber Frauen im Beichtstuhl wegen ihres Bundes mit protestantischen Männern die Absolution versagen. Dazu kommt noch in den neuesten Zeiten die Weigerung der protestantischen Geistlichen, Geschiedene zu trauen, wenn die Scheidung aus andern landrechtlichen Gründen, als den zwei biblischen des Ehebruchs oder der böslichen Verlassung, stattgefunden hat. Ungeachtet in Preussen jetzt auf diese Weise etwa zweitausend Brautpaare der Trauung vergeblich harren, hatte das Herrenhaus doch, der kurzen Regierung der Regentschaft und dem Abgeordnetenhause gegenüber, nicht einmal weder die facultative noch die Noth-

ehe, geschweige denn die obligatorische, genehmigen wollen. Solchen Thatsachen gegenüber preist sich wohl die Verweltlichung des Verhältnisses in der bürgerlichen Ehe ohne weitere Worte von selber an.

3. Nachdem durch die Vollziehung der Ehe der formelle Wille in den substantiellen Willen übergegangen ist, so fragt es sich drittens, was der Inhalt dieses Willens sei; oder wir haben, um die Schliessung der Ehe vollständig abzuhandeln, nicht bloss ihre vorausgesetzte Möglichkeit, noch nur ihr äusseres Dasein, sondern auch den Zweck und die innere Bestimmung derselben anzugeben. Das ist darum hier die höchste Betrachtung, weil der Zweck eben der Begriff der Sache ist, wie er sich aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit umsetzt, und zur Ausführung kommt.

a. Weil der Begriff der Ehe die substantielle Einheit und Gemeinsamkeit der ganzen Person ist, so ist der Zweck der Ehe die Durchführung dieser allseitigen Gemeinschaft durch's ganze Leben, wie es die Römer sehr schön mit den Worten *consortium totius vitæ* ausdrücken. Und schon Aristoteles hatte gesagt, zum Zwecke der Natur komme die gegenseitige Hülfeleistung, das Wohlwollen, das Zusammenwirken hinzu (βοηθεία, εὔνοια, συνέργειαι). Wie wir daher schon vorhin (S. 292, 294) sahen, dass es einseitig sei, den Naturzweck als das Alleinige hinzustellen: so ebenso die anderen Seiten, z. B. das *mutuum adjutorium*, wie es die Römer nennen. Da jedoch die Ehe ein geistiges Verhältniss ist, in welchem der Naturtrieb zur Sittlichkeit verklärt sein soll, so beruht zwar die Ehe ursprünglich auf der Geschlechtsliebe; doch ist der Naturtrieb, eben wegen seiner geforderten Umwandelung, bestimmt, mehr und mehr in das geistige Verhältniss überzugehen. Und in diesem Sinne können wir den Schiller'schen Vers:

Die Leidenschaft flieht, die Liebe muss bleiben,

auslegen. Daraus dass die Geschlechtsliebe für sich nicht eine sittliche Ehe gründen kann, folgt, dass auch ohne diesen Naturtrieb sich wohl eine solche herstellen lässt; denn das Geistige soll ja doch immer mehr hervortreten. Man kann sich also eine sittliche Ehe denken, die wegen Krankheit, Alter u. s. w. sich auf die drei anderen von Aristoteles hervorgehobenen Seiten beschränkt. Denn wenn auch die Erzeugung der Kinder aus natürlichen Gründen als Zweck der Ehe fortfällt, so kann darum doch die Gemeinsamkeit des ganzen Lebenslooses bestehen, und so eine vollkommen sittliche Ehe vorhanden sein. Diess hat das Preussische Landrecht (Th. II, Tit. I, §. 2) denn auch ganz richtiger Weise anerkannt.

b. Aus der Bestimmung der Ehe, das ganze Leben der Personen in Anspruch zu nehmen, was schon Tacitus in der Germanischen Ehe erkannte, wenn er sagte, *cum spe votoque matrimonii semel transigitur*, fliesst nun auch ihre Unauflöslichkeit. Ein Vertrag kann durch *mutuus dissensus* aufgehoben werden, durch die Willkür der Parteien, wie er von derselben auch ausging. Die Ehe soll aber ein höheres geistiges Band sein, in welchem die Willkür des zufälligen Beliebens ertränkt worden. Das ist auch der Grund, warum die kirchliche Weihe für etwas so Nothwendiges angesehen wird; denn das Verhältniss wird dadurch zu einer göttlichen, ewigen That. Die katholische Kirche macht daher die Ehe auch zu einem Sacramente, das also unauflöslich sei; und in der unbedingten Unauflöslichkeit der Ehe hat sie diesen Grundsatz denn auch am Folgerichtigsten durchgeführt. Das protestantische Eherecht können wir dagegen von Folgewidrigkeit nicht freisprechen. Denn während es die priesterliche Weihe beibehält, erlaubt es die bürgerliche Scheidung; — ein Hauptgrund, den die protestantische Strenggläubigkeit gegen die Scheidung anführt. Die Menschen trennen nämlich hier, was Gott in einander gefügt habe, während die katholische Kirche den Tod als die einzige Lösung des Bandes, und daher als die einzige Bedingung einer zweiten Ehe des Überlebenden ansieht. Noch folgerichtiger wäre es freilich gewesen, auch dann noch den Überlebenden gebunden zu lassen, und ihm also eine zweite Ehe, wie dem Griechischen Priester, zu verbieten.

Schon hier hält mithin die Folgerichtigkeit des katholischen Kirchenrechts nicht Stich; und wir werden sehen, dass diess noch in einem viel höhern Grade eintritt, während die Folgewidrigkeit des Protestantismus sich vielmehr als eine höhere Folgerichtigkeit erweisen wird. Denn soll, wie die katholische Kirche will, die natürliche Zufälligkeit, der Tod, eine Lösung des Bandes sein: so ist es ganz folgerichtig, dass die protestantische Kirche auch die innere Zufälligkeit, das Erkalten der Liebe, für einen solchen Grund der Auflösung ansieht. Die sittlichen Familienverhältnisse sind ja eben, wie wir gleich Anfangs (S. 290) sagten, aus beiden Gründen lösbar. Es ist nicht sittlich, wie man jetzt will, Leute mit Gewalt an einander zu ketten, die innerlich einander nicht mehr angehören; sondern die höchste Sittlichkeit fordert vielmehr, dass das innerlich Gewordene sich auch äusserlich gestalte. Das blosse Belieben darf dennoch nicht das Waltende sein. Sondern wie gegenständliche Formen die Ehe schlossen, so müssen solche sie auch lösen,

wie wir später sehen werden. Die Katholiken nun sehen sich in der Praxis gezwungen, eine Art Scheidung anzunehmen, indem sie von Tisch und Bett trennen *(séparation de corps et de biens)*; was gegen die protestantische Scheidung nur den Unterschied bildet, dass das Eingehen einer neuen Ehe verboten ist. Und darin liegt eben der Keim der grössten Unsittlichkeit. Denn die so getrennten Gatten leben nun mit Andern im Concubinat, wilder Ehe, Ehebruch u. s. w. Eine Scheidung, die keine Scheidung, ist der Gipfel der Folgewidrigkeit.

Diesen Missständen der bestehenden Gesetzgebung gegenüber, hat man nun in neuern Zeiten mehrere Verbesserungsvorschläge gemacht. Schon der Baron in Göthes Wahlverwandtschaften schlägt als Aushülfe eine Zeitehe, etwa auf fünf Jahre, vor. Die Ehe sei wegen der Zufälligkeit der Gesinnung, kann man allerdings sagen, ein Würfelspiel. Man müsse sich nicht für's ganze Leben binden, sondern einen Versuch, eine Probe machen, ob man für einander passe. Wo nicht, so löse man nach dieser Frist das Verhältniss wieder auf, und die Aussicht auf das Ende mache auch die Zwischenzeit erträglicher und sogar ganz leidlich. Ja, Einige haben die Hoffnung, dass die Scheidungen sich dadurch verringern werden, indem, wenn man nach Ablauf der festgesetzten Zeit gesehen, dass man leidlich neben einander durch's Leben gewandert sei, man sich zweimal bedenken werde, bevor man das bisherige Verhältniss löse, um neuen ganz ungewissen Wechselfällen entgegenzugehen. Es knüpfe sich nicht so leicht ein neues Verhältniss, man wolle sich doch endlich für's Leben einrichten. Diese Auffassung ist nicht ganz von der Hand zu weisen; und es ist richtig, dass der Gedanke an die Unauflöslichkeit der Ehe gerade die Misstöne, die eine ganze Lebensdauer hindurch schwerlich ausbleiben können, um so quälender und unleidlicher erscheinen lässt, als wenn man die Macht hat, nach ein Paar Jahren ohne Weiteres sich ihnen zu entziehen. Es wäre also Nichts dagegen zu sagen, wenn die Gesetze, statt dass jetzt die Polizei gegen Gewissensehen einschreitet, Zeitehen erlaubten; sie sind noch immer besser, als Concubinate, die ja auch die Gesetze kaum zu verbieten die Macht haben. Aber das dürfen wir dem Grundsatze nicht vergeben, dass die eigentlich sittliche Ehe die Bestimmung der Unauflöslichkeit behalten muss, wenn sie auch hinterher aufgelöst werden darf: Denn der vorherige Gedanke der Auflöslichkeit freilich macht die wesentlichste Seite des ehelichen Zwecks, die

Gemeinsamkeit des ganzen Lebens, zur blossen Spielerei. Und wäre auch der Nutzen, dass wenigere Trennungen stattfinden würden, weniger zweifelhaft, als er es in der That ist, das könnte uns nicht bestimmen, dem Grundsatz zu entsagen. Eine andere Schwierigkeit bei dem neuen Vorschlage würden die Kinder bilden. Soll der Vater sie erziehen? Dann verlieren sie die unendliche Wohlthat, eine Mutter zu haben. Jedenfalls müsste der zurücktretende Theil den anderen entschädigen, namentlich der Mann die Frau erhalten. Bei häufigem Wechsel würde das aber eine kostspielige Sache werden; und so könnten wir die Bewährung solcher neuen Einrichtung recht gut auch von der Probe dieser wieder eintretenden rein rechtlichen Verhältnisse erwarten, wenn sich uns auch am Schlusse dieses Kapitels noch ein sittlicherer Ausweg auffinden lassen sollte.

Noch weiter vom Bestehenden wich Fourier ab, der, indem er auf die Ehe seine Lehre von der Flatterhaftigkeit der Triebe anwendete, dem Grundsatz der ehelichen Sittlichkeit von vorn herein in's Gesicht schlug. Er stellte zwar neben der Unbeständigkeit das Streben nach Beständigkeit als die andere Seite auf. Aber indem er beiden Richtungen des Geistes in diesem, wie in allen Trieben, genügt wissen wollte: so erlaubte er, dass für eine und dieselbige Person mehrere Geschlechtsverhältnisse gleichzeitig neben einander liefen. Erstens nannte er bloss Liebhaber *(amants)* die in einem solchen Verhältnisse lebten, ohne dass Kinder erzeugt worden wären: ein Paar, das ein Kind erzeugt hatte, sollte Erzeuger *(générateurs)* heissen; und erst dasjenige, was deren zwei erzeugt hätte, erhielt die Ehre, Gatten *(époux)* genannt zu werden. Fourier meinte, dass diese Verdoppelung das Zeichen der Beständigkeit, also der Grund einer dauernden Ehe sei. Wenn diess auch zugegeben werden kann und das Durchlaufen der verschiedenen Stufen als Zeitehen mit erleichterter Scheidung allenfalls noch zu dulden wäre: so ist doch die Gleichzeitigkeit der Stufen das ganz Verwerfliche; was keiner Widerlegung bedarf, und wodurch wir unmittelbar zum dritten Punkte unserer Betrachtung des Zwecks und der Bestimmung der Ehe geführt werden.

c. Weil nämlich die Hingebung der ganzen Persönlichkeit für's volle Leben gefordert wird, so folgt daraus, dass die einzige vernunftgemässe Form der Ehe die Monogamie ist; wogegen die äusserlichen Gründe, die man für sie anführt, ganz in den Hintergrund treten müssen. Wenn man in dieser Rücksicht z. B. sagt,

dass die Natur die Geschlechter in gleicher Anzahl hervorbringe, so ist das gar nicht einmal wahr, indem man bemerkt haben will, dass bei Völkern in ihrer Blüte das männliche Geschlecht überwiege: was nicht als eine Einrichtung der Natur betrachtet werden darf, damit das Volk zur Kriegführung mehr Männer besitze; sondern in der Kraft seiner Jahre überwiegt bei einem Volk, ganz naturgemäss, auch das stärkere Geschlecht. Der Natur der Sache zuwider ist aber die Vielweiberei (Polygamie), weil hier das Weib nicht als frei in dem Verhältnisse lebt, da, während sie ihre ganze Persönlichkeit dem Manne hingiebt, dieser einer jeden seiner Frauen nur einen Theil der seinigen gewähren kann. Die Weiber sind also in dieser im Morgenland gesetzlich erlaubten Ehe zu Sklavinnen herabgesetzt; wogegen im Ritterthum das andere Extrem sich zeigt, indem die Männer, um ihrer Dame zu dienen, selbst die gefährlichsten Abentheuer zu bestehen, keinen Anstand nahmen. In jenem morgenländischen Verhältnisse kann von Innigkeit und Zutrauen nicht die Rede sein. Es spinnen sich Kabalen, Eifersüchteleien unter den Frauen an. Jede will ihre Kinder vorziehen; besonders bei herrschenden Familien in Bezug auf die Thronfolge gehen die Streitigkeiten des Harems in's Grossartige. Ein Glück ist es, dass wegen der Kostspieligkeit die Vielweiberei nur eine Sache weniger Reichen sein kann, und oft nur zu einer Luxus-, Prunk- und Gewohnheitssache geworden ist. Wo, wie in einigen Gegenden des Morgenlandes, Polyandrie herrscht, ist das Verhältniss des Weibes noch verächtlicher. Denn da sie hier die sich theilende, nicht ihre ganze Persönlichkeit hingebende Person ist: so fällt die Unbefangenheit des Weibes fort, und sie erscheint als im Concubinat mit mehrern Männern lebend; was sie zur niedrigsten Stufe des weiblichen Bewusstseins herabsinken lässt. Viel besser, als die Gleichzeitigkeit mehrerer Geschlechtsverhältnisse, ist auch die Aufeinanderfolge nicht, die Plato in seiner durch die Philosophen zu treffenden Wahl der Ehegatten vorschlägt. Zur Erzielung guter Kinder will er nämlich gleichgeartete Eltern, wie wir (S. 26) sahen, von gewissem Alter paaren, und nach Erzeugung des Kindes wieder trennen, um nach Umständen und Bedürfniss neue Ehen einzugehen; wodurch die Eltern also gerade zu Fourier'schen Erzeugern werden, nur noch mit dem Nachtheil, dass in dieser alten Gemeinschaft der Weiber die freie Wahl fortfiel. Und wenn in der neuen der Saint-Simonisten das freie Weib gesucht worden ist, so ist es auch beim Suchen geblieben.

B. Rechte und Pflichten der Eheleute.

Der in der Bestimmung und dem Zweck der Ehe vollständig dargelegte Begriff der Ehe hat sich nun zu verwirklichen. Oder wir haben die Ehe nicht mehr in ihrem Entstehen, sondern in ihrem Dasein und Bestehen, mit andern Worten die Rechte und Pflichten der Ehegatten, zu betrachten: und zwar zunächst das geistige Verhältniss der Ehegatten im Allgemeinen, sodann das eheliche Vermögen, drittens die verschiedenen auf dem Unterschied der Geschlechter beruhenden Pflichten, besonders wieder in Bezug auf's Vermögen.

1. In der Gemeinsamkeit des ganzen Lebens, welche wir als den Begriff der Ehe erkannten, erhält die natürliche Verschiedenheit der Geschlechter auch eine geistige und sittliche Bedeutung, weil eben die Ehe das Natürliche in's Geistige umwandelt. Und hierauf beruht das Verhältniss von Mann und Frau, in welchem Beide in ganz verschiedener Bethätigung auftreten. Wie im natürlichen Verhältnisse der Mann das Thätige, Zeugende, Gebende, das Weib das Leidende, Empfangende, Erhaltende, Verarbeitende ist, so erstreckt sich dieser Unterschied auch auf ihre geistigen Beschäftigungen. Als der Mittelpunkt der Thätigkeit, in welchen sich die Persönlichkeit des Ganzen, das wir eben eine Familie nennen, zusammenfasst, ist der Mann das Haupt der Familie. Und wenn diese, als Eine Rechtsperson, oder auch einzelne Glieder derselben in Verhältniss zu andern Rechtspersonen treten: so ist er auch der Vertreter der Familie nach Aussen, da er nicht bloss innerhalb derselben lebt, sondern sich auch in den grössern Kreisen, die aus dem Zusammensein mehrerer Familien gebildet werden, bethätigt. Es soll damit keinesweges behauptet werden, dass die Gattin, wie in Griechenland, in's Frauengemach eingesperrt werden soll; sondern sie soll, wie die freie Römerin, auch den Gesellschaften und Zusammenkünften der Männer beiwohnen dürfen. Ein Anderes aber wäre, wenn man die Freilassung des Weibes eben bis dahin ausdehnen wollte, dass sie auch deren Thätigkeiten regelmässig ausübte. Das wäre eine Verwechselung der Gebiete, welche eben einen Hauptfehler des Platonischen Staats ausmacht. Weil umgekehrt in der bestehenden Griechischen Sittlichkeit die Ehefrau nur für die Erzielung der Nachkommenschaft genommen wird, so hat sich die ideale Seite der Griechischen Liebe, ausser in der Knabenliebe, in der Hetäre,

als dem freien Weibe, als dieser Künstlerinn der Schönheit, wie sie Panowka nannte, verkörpert.

Was sind nun die verschiedenen Gebiete der beiden Geschlechter, die nicht ungestraft vertauscht werden dürfen? Der Mann ist für den allgemeinen Staatszweck thätig. Er hilft an seinem Theile den allgemeinen Willen des Volks hervorbringen, indem aus dem Kampfe streitender Interessen in der bürgerlichen Gesellschaft der vernünftige Zweck des Zusammenlebens entspringt. Weil im Manne eben diese rastlose Thätigkeit vorhanden ist, diese aber an dem Gegensatze und Zwiespalt ihren Anknüpfungspunkt hat: so erringt der Mann seine Zwecke nur durch steten Kampf, nicht bloss im Staate, sondern auch in Kunst, Wissenschaft u. s. w. Als das Zeugende überhaupt, ist er es auch in diesen Gebieten; und selten erheben sich Frauen zum Schaffen, selbst in der Kunst, die ihnen noch am Meisten zusagt. Ihr Gebiet ist vielmehr die Innigkeit der Empfindung und die ruhige Anschauung des Familienlebens selbst. Als Beginn des gesellschaftlichen Lebens enthält die Familie auch die Keime der weitern Verhältnisse in sich. Im Knaben bildet sie die Mitglieder des Staats, in den Mädchen die eigentlichen Vertreterinnen des Familienlebens. Da dieses eben auf der Innigkeit der Gesinnung beruht, so bleibt das Weib bei der unmittelbaren Einzelnheit der Familienpflichten stehen, während der Mann auch ausser der Familie in freier denkender Allgemeinheit den Boden des Gesetzes im öffentlichen Leben betritt. Desshalb hat auch eine alte Jungfer ihren Lebenszweck weit mehr verfehlt, als ein alter Hagestolz, weil sie gar nichts Substantielles zum Inhalt hat; es sei denn, dass sie sich in Vereinsthätigkeiten u. s. w. eine künstliche Familie schaffe, — Arbeiterin werde, wie der Mann. Sonst bliebe ihre Figur die komische, die Katzen und Hunde hält, und Taback schnupft.

Dieser Gegensatz von Staat und Familie, der sich auf diese Weise in dem natürlichen Unterschiede der beiden Geschlechter verkörpert, kann nicht schöner, als in Sophokles' Tragödie an Kreon und Antigone, den Vertretern des männlichen und des weiblichen Standpunkts, dargestellt werden. Das Gesetz des Mannes, das offenkundige des Staats, verletzt Antigone, indem sie Kreon's Befehlen ungehorsam ist, und ihren Bruder begräbt, um dem Gefühle ihrer Familienliebe, dem dunkeln, geheimen, ungeschriebenen, aber ewigen Gesetze der alten unterirdischen Götter zu genügen, von deren Satzung Niemand weiss, „von wannen sie erschien.“

Jener Kampf aber und jenes unruhige Streben des Mannes nach Aussen bei der ruhigen Innigkeit des Weibes beschreibt dann Schiller sehr schön in der „Würde der Frauen“:

> Ewig aus der Wahrheit Schranken
> Schweift des Mannes wilde Kraft;
> Unstät treiben die Gedanken
> Auf dem Meer der Leidenschaft.
> Gierig greift er in die Ferne,
> Nimmer wird sein Herz gestillt;
> Rastlos durch entleg'ne Sterne
> Jagt er seines Traumes Bild.
> Aber mit zauberisch fesselndem Blicke
> Winken die Frauen den Flüchtling zurücke,
> Warnend zurück in der Gegenwart Spur.
> In der Mutter bescheidener Hütte
> Sind sie geblieben mit schamhafter Sitte,
> Treue Töchter der frommen Natur.

Die Schilderung fällt offenbar zu Gunsten der Frauen aus; was wohl aus dem Charakter Schillers zu erklären ist. In der That, diese Unmittelbarkeit der innigen Empfindung lässt das Weib leicht die Verhältnisse übersehen; sie lernt, man weiss nicht wie, und ist eingeweiht in die Verhältnisse des Mannes, ehe dieser es ahnt. Aber es ist auch ein Wissen der Unmittelbarkeit, das nicht nach allgemeinen Grundsätzen, sondern aus den Regungen des Gefühls urtheilt. Die Frau ist daher eine erklärte Feindinn des Gesetzes, und will immer nur nach Billigkeitsrücksichten entscheiden. Der Mann dagegen kommt zu seinen Erfolgen nach klarer, reiflicher Überlegung, und um so sicherer und unparteiischer. Er soll nicht ewig im Zwiespalt bleiben, sondern aus dem Kampfe zur Versöhnung gelangen. Wenn er nach der harten Arbeit des Tages am Abend in den Schooss seiner Penaten zurückkehrt, dann findet er in der ungetrübten Einstimmigkeit der Empfindungen der Gattinn das ruhige Abbild seiner erst nach langen Mühen erreichten Versöhnung; und kommt so zur letzten Befriedigung, indem er sich die Unmittelbarkeit der Empfindung aneignet, wie das Weib von ihrem Standpunkt aus an den Kämpfen des Mannes Theil nahm. So ist erst die volle Person da. Freilich ist es ein Unglück für den Mann, wenn er, statt dieser Versöhnung, die Hölle und den Hauszwist in der Gestalt einer Xanthippe bei seiner Rückkehr antrifft.

Gerade die angedeutete Ausgleichung der Geschlechter, ungeachtet des Beibehaltens ihrer verschiedenen Gebiete, führt uns aber

nochmals auf die Freilassung des Weibes zurück, deren wahre Bedeutung, nicht wie bei der „freien Frau“ der St.-Simonisten, die Platonische Theilnahme an allen Geschäften des Mannes sein soll, so dass geradezu jeder staatlichen und gewerblichen Thätigkeit ein Paar *(couple)* vorstehe. Sondern die Gleichstellung von Mann und Weib ist der mittelbare Einfluss, den die Empfindungen, die Rathschläge des Weibes auf des Mannes Entschliessungen üben. Nachdem alle Gründe und Gesichtspunkte erschöpft sind, kommt es auf die Innigkeit des ganzen Menschen an, der sich zu entscheiden hat. Das ist die Sache der Empfindung. Hier können wir also das Weib als das innere Gewissen des Mannes fassen, woran er seine Überlegungen noch, als an den letzten Maassstab des Gefühls, misst, ehe er handelt: wie auch Dichter und Schriftsteller ihre Erzeugnisse ihrer Frau vorlesen, um auf den Eindruck zu achten, den sie auf dieselbe machen. Denn diese Theilnahme erstreckt sich mehr oder weniger bewusst auf alle Zweige der männlichen Thätigkeiten. In Frankreich wirft man es den Frauen vor, dass sie sogar viel zu viel Einfluss, schon von jeher, auf die Staatsangelegenheiten übten, obgleich sie weder Wähler noch Abgeordnete sein dürfen. Die Fürstinn Lieven in Paris soll manche diplomatische Unterhandlung mit Sebastiani oder Guizot, wenn sie den Mann in's Fensterkreuz nahm, vortrefflich zu Ende geführt haben, der Günstlinginnen der unumschränkten Könige gar nicht einmal zu gedenken. Ihr Antheil am öffentlichen Leben beruht dann auf der Zuschauerschaft an staatlichen Versammlungen, darauf dass sie zu gesellschaftlicher Abhülfe selbst, wie in America und England, in Vereine zusammentreten können, während die Frau des Alterthums kaum in's Schauspiel gehen durfte. „Bei uns,“ schreibt mir eine würdige Deutsche Frau, die vor dreissig Jahren mit ihrem Manne nach America auswandern musste, „ist die Staatskunst eine so offenkundige, leichte Sache, dass Frauen und Kinder darüber sprechen und ganz gut urtheilen können.“ Das ist die wahre Freilassung des Weibes, das daher auch als ein freies Wesen nirgends mehr geachtet und geehrt wird, als in America, nicht nach feinem Hofton, wie beim Franzosen, sondern wegen dieser innern Gleichheit, während sie doch zugleich, als das schwächere Geschlecht, stets auf den Schutz des Mannes Anspruch machen darf. Das Verderben läge aber darin, wenn der Mann sich zu sehr um die inneren Angelegenheiten des Weibes in der Familie bekümmerte, Topfgucker, wie man zu sagen pflegt, wäre, diese dagegen im Staate zur Herrschaft gelangen wollte;

was schon Aristophanes in den Ekklesiazusen, Plato's Staat verspottend, anmuthig belacht hat.

2. Wenden wir uns nun von dem allgemeinen Verhältnisse von Mann und Weib zu den bestimmtern Pflichten derselben, so bietet sich zunächst die Frage dar, wie soll sich das Dasein ihrer Persönlichkeit, ihr Eigenthum, gegeneinander verhalten, nachdem wir zunächst die Personen selbst in's Auge gefasst hatten. Hier bietet sich der Begriff des ehelichen Vermögens dar, und die Nothwendigkeit, dass das persönliche Eigenthum jetzt in Familiengut umgewandelt werde. Das rechtliche Dasein der Persönlichkeit der Eheleute kann nicht mehr ausschliessliches, gesondertes Eigenthum sein, weil die Personen nicht spröde Punkte geblieben sind: sondern muss, der Natur der Persönlichkeiten folgend, zum gemeinsamen Vermögen werden, welches nicht persönlichen, selbstsüchtigen Zwecken des Einzelnen, sondern dem allgemeinen Zwecke der sittlichen Substanz, der Erhaltung der Familie, dient. Das ist das, was in dem alt-germanischen Herkommen unter dem Ausdruck der ehelichen Gütergemeinschaft zu verstehen ist; eine Verletzung des strengen Einzelrechts zu Gunsten eines höhern sittlichen Verhältnisses. Und wenn die höhere Bildung des Volkes durch das Entstehen verwickelterer Verhältnisse dann Ehepacten als die erwähnten Sicherungsversuche einführte, so müssen wir bemerken, dass noch jetzt Ehepacten nicht der allgemeine Gebrauch sind, und also dann das der Vernunft gemässe Recht, die Gemeinschaft, thatsächlich vorhanden ist. Sind aber besondere Verträge Theils über den Grundstock des besondern Vermögens jedes Gatten, Theils sogar über dessen Gebrauch geschlossen: so darf doch immer behauptet werden, dass, wenn auch nicht die Substanz, dann doch wenigstens der Gebrauch, durch Liebe ein gemeinsamer werden muss. Und ferner kann das Vernunftrecht noch die Forderung machen, dass das während der Ehe erworbene Vermögen ein gemeinsames sei; denn durch das Erhalten und Verwalten im Innern mehrt die Frau nicht weniger das Gut, als der Mann durch den äusseren Erwerb. Aber auch hier entspricht das Gesetz den Forderungen der Vernunft keinesweges, indem der Mann, wenn er, in Ermangelung von Ehepacten, unumschränkte Verfügung über das Vermögen der Frau hat, nicht nur die Zinsen zum gemeinsamen Familienzweck verwenden, sondern auch die Vermehrungen ihres Vermögens, die er durch glückliche Unternehmungen oder wodurch auch immer erzielt, sich gut schreiben darf.

Das Eigenthum soll also in der Familie, als Vermögen, zur allgemeinen Möglichkeit des gemeinsamen Erwerbs werden. Was dann diese Möglichkeit, vermittelst deren auf allgemeine Weise für das Wohl und die Erhaltung der Familie gesorgt werde, eigentlich sei, ist hier noch nicht näher zu bestimmen, sondern gehört in die Lehre der Staatswirthschaft. Bei einigen Familien ist diese Möglichkeit nämlich liegender Grund, bei andern Betriebskapital, endlich erlernte Geschicklichkeiten, Kunstfertigkeiten u. s. w. Die Römer sprechen zwar sehr schön von dem *consortium totius vitæ*, worin doch das Vermögen gewiss mit einbegriffen sein müsste. Doch sobald es sich um das Eingehen in's Bestimmte handelt, stimmt das Römische Recht durchaus nicht mehr mit den Grundsätzen überein. Statt der Gütergemeinschaft ordnet es vielmehr das Verbot der Schenkungen unter Ehegatten an. Hasse will diess zwar als eine weise Vorsorge angesehen wissen, damit keine Streitigkeiten unter den Eheleuten entstehen. Schon Gans in einer Anmerkung zum zweiten Theile seines Erbrechts rügt aber gebürend diese „die Schlechtigkeit der Einrichtung noch bei Weitem überbietende Erklärung, indem die eheliche Liebe dann doch auf sehr schwachen Füssen stehen müsste.“ Der Römer kennt nur die zwei äussersten Enden: entweder dass der Mann, als Herr, allein rechtsfähig, und die anderen Familienglieder mithin Sklaven seien; oder aber jedes derselben eine selbstständige Person, und folglich auch Eigenthümer bleibe. Zu der in der Freiheit unversehrt erhaltenen Einheit, zur freiwilligen Gemeinschaft der Güter haben die Römer sich nie erheben können. Ja, wenn sie das Vermögen der Frau in Beziehung zur Familie bringen, und als Familiengut ansehen, so gehört es ihren Agnaten, der Familie, aus der sie stammt, nicht der neuen, welche sie stiftet, an: so dass sie von ihren Kindern nicht beerbt werden kann, und ganz von der Erbschaft in ihrer neuen Familie ausgeschlossen ist; was in ähnlicher Weise im Mittelalter und bei den Majoraten vorhanden, und nicht minder verkehrt ist. Der Zweck dieser Einrichtungen war der Glanz der Familien, das Aufrechterhalten der alten Namen durch Zusammenhalten des Familienguts. Der alte Familienstamm ist aber ein unwirklicher, leerer Begriff gegen die lebendige wirkliche Familie; und jedenfalls ist jener für die Frau etwas Aufgelöstes, und ein Ferneres und Fremderes, als diese. „Du sollst Vater und Mutter verlassen,“ wird im neuen Testament der Frau gesagt, „und Deinem Manne folgen.“ Das Vernünftige

wurde in Rom erst spät durch Senatusconsulte und Prätoren eingeführt, welche ein Erbrecht zwischen Mutter und Kinder zuliessen.

3. Wenn wir nun das Verhältniss von Mann und Frau auf diese Natur des Familienvermögens anwenden, so ergiebt sich daraus folgender Gegensatz ihrer beiderseitigen Pflichten. Weil der Mann nämlich in Berührung mit der Aussenwelt tritt, so liegt ihm auch vorzugsweise der Erwerb nach Aussen für die Familie ob, überhaupt die Sorge für die Bedürfnisse der Familie, so wie die ganze äussere Verwaltung und Verfügung über das Familiengut; wogegen die Frau mehr im Innern zu schalten und zu walten, das vom Mann Erworbene zu verwenden und zu erhalten, kurz die ganze Leitung des Hauswesens zu übernehmen hat. Der Vater übt also die Rechte der Familie, als einer Person, aber nicht bloss in seinem Namen, sondern für das sittliche Gemeinwesen aus, vertheidigt dieselben, wenn sie angegriffen sind, führt die Klagen, steht aber auch für den Schaden ein, der durch die Familie geschieht, eben weil er die Spitze und das Haupt des Ganzen bildet. In solche Angelegenheiten, sagt Aristoteles sehr gut, dürfe sich die Frau nicht mischen, so wenig als in Staatsangelegenheiten. Insofern, setzt er hinzu, müsse sie dem Manne gehorchen und folgen; denn der Wille des Mannes sei ihr ein göttliches Gesetz, was ihr am Hochzeitstage gegeben sei. Nur z. B. bei einem Rechtsstreit der Frau gegen Dritte über's vorbehaltene Vermögen, wenn der Mann dabei ein der Frau entgegengesetztes Interesse haben sollte, würde der Mann nicht ihr gerichtlicher Beistand sein können.

Diesen Gegensatz der Pflichten hat Schiller im Liede von der Glocke besser aufgefasst, als im vorhin angeführten Gedichte das Verhältniss der Gatten überhaupt, weil er hier beiden Seiten gleiche Gerechtigkeit widerfahren lässt, und also ein vollkommen gegenständliches Urtheil fällt.

Der Mann muss hinaus
In's feindliche Leben,
Muss wirken und streben
Und pflanzen und schaffen,
Erlisten, erraffen,
Muss wetten und wagen,
Das Glück zu erjagen.
Da strömet herbei die unendliche Gabe,
Es füllt sich der Speicher mit köstlicher Habe;
Die Räume wachsen, es dehnt sich das Haus.

Und drinnen waltet
Die züchtige Hausfrau,
Die Mutter der Kinder,
Und herrschet weise
Im häuslichen Kreise,
Und lehret die Mädchen,
Und wehret den Knaben,
Und reget ohn' Ende
Die fleissigen Hände,
Und mehrt den Gewinn
Mit ordnendem Sinn.
Und füllet mit Schätzen die duftenden Laden,
Und dreht um die schnurrende Spindel den Faden,
Und sammelt im reinlich geglätteten Schrein
Die schimmernde Wolle, den schneeigen Lein,
Und füget zum Guten den Glanz und den Schimmer,
Und ruhet nimmer.

C. Die Auflösung der Ehe.

Wir sahen bereits, dass, wenn es auch in der Bestimmung der Ehe liegt, unauflöslich zu sein, die doppelte Zufälligkeit, der sie ausgesetzt ist, diese ihre Bestimmung doch zu einem blossen Sollen macht.

1. Die natürliche Auflösung der Ehe durch die äussere Zufälligkeit des Todes des Einen der Ehegatten hat nun in der vollkommen ihrem Begriff entsprechenden Ehe in Ansehung des Vermögens (denn andere, als rechtliche Wirkungen sind hier nicht denkbar) die Erbschaft zur Folge, als in welcher der Überlebende in den eigenthümlichen Besitz seines Antheils an dem gemeinsamen Vermögen eintritt. Es versteht sich hierbei von selbst, dass, wenn Ehepacten geschlossen wurden, diese, als in eine Zeit fallend, wo die Willkür noch die Herrin war, solche Erbschafts-Rechte ändern, einschränken und ganz vernichten konnten. Die Morgengabe gehört unbedenklich der Frau, wenn sie die überlebende ist, sonst fällt sie dem Manne zurück, — bei der Mitgift umgekehrt: es sei denn, dass die Verträge es anders bestimmten. Ebenso muss, bei allen übrigen Verhältnissen der rechtlichen Seite, nach den Verträgen verfahren werden. So erklären sich auch in den Ehepacten Erbverträge, wechselseitige letzte Willenserklärungen der Ehegatten, um eine Art Gütergemeinschaft wenigstens für den Todesfall, wenn sie bei Lebzeiten und gesetzlich nicht vorhanden sein sollte, einzuführen, und das Vernünftige durch die Willkür selbst zu erzeugen.

Ehe aber alle diese besonderen Bestimmungen für gültig angesehen werden können, fragt es sich überhaupt, ob denn das Erbrecht, und folglich auch das Erbrecht der Ehegatten, etwas Vernünftiges sei. Der Communismus hat diess bekanntlich bestritten, erklärt alles Eigenthum für Staatsgut, indem er z. B. Grundstücke nur auf Lebenszeit zur Benutzung überlassen will, um nach dem Tode des Verwalters wieder dem Staate anheim zu fallen, und ebenso den Staat zum einzigen Kapitalisten machen will. In der That lässt sich gegen die Eigenthumsübertragung durch Erbrecht ein gewichtiger Grund angeben, und die Stichhaltigkeit dieses Titels vor dem strengen Rechte anfechten. Denn was heisst vererben Anderes, als sein Eigenthum einem Andern übertragen im Augenblicke, wo man selbst aufhört, Eigenthümer zu sein? Nur der Lebende ist Person, der Todte eine Sache. So lange ich lebe, übertrage ich nicht; das wäre eine Schenkung unter Lebenden. Der Todte kann aber nicht mehr übertragen. Diesem Einwand erlag Fichte, und so stellte er denn in der That die Behauptung auf: Die Erbschaft werde mit dem Tode des Eigenthümers herrenloses Gut, das der erste Beste in Besitz nehmen könne. Da nun die nächsten Verwandten, die Familienmitglieder den Todten umgeben: so haben sie die beste Gelegenheit, das Besitz-Ergreifungs-Recht an dieser herrenlosen Sache auszuüben. Und diess sei nun, um Unordnung zu vermeiden, vom Gesetz zur Regel erhoben worden. Man sieht aber gar nicht ein, was für Unordnung daraus entstehen sollte, wenn Fremde, die den Sterbenden umgeben, ihr Recht des ersten Besitzergreifers ausübten. Und wäre diess auch der Fall, so würde der Grund, Unordnungen zu vermeiden, immer noch nicht eine philosophische Rechtfertigung des Erbschaftsrechts der Verwandten sein.

Soll darum aber die Erbschaft als etwas in der Vernunft nicht Begründetes verworfen werden? Keineswegs! Nur lässt sie sich eben nicht vom rein rechtlichen Standpunkt, sondern nur aus dem sittlichen der Familie rechtfertigen. Wenn nämlich in der Familie und näher in der Ehe die Einheit der Personen den Grundton enthält, wesshalb auch die eheliche Gütergemeinschaft für das sittlichste Vermögensverhältniss in der Ehe angesehen werden musste: so hat es nicht die mindeste Schwierigkeit, die Erbschaft, wenigstens das Intestat-Erbrecht (vom letzten Willen wird später die Rede sein), als in der Natur der Sache begründet zu finden. Denn wenn das Familiengut ein gemeinsames ist, so tritt bei dem

Tode der Einen Person nur diess ein, dass, da sie aufhört, Eigenthümer zu sein, ihr ideeller Antheil am gemeinsamen Eigenthum den übrigen Personen zuwächst. Das Nähere des Erbrechts der Kinder werden wir seiner Zeit erörtern. Hier handelt es sich nur um das Erbrecht des überlebenden Ehegatten; und da können wir sagen, dass, weil Mann und Frau zusammen genommen an sich selbst die ganze Familie bilden und die Kinder in ihrer elterlichen Gewalt haben, jeder der beiden Ehegatten der Eigenthümer der ideellen Hälfte des Ganzen sei; so dass mit dem Tode des Einen Ehegatten der Überlebende bei wirklicher Gütergemeinschaft die volle Hälfte des Ganzen erhält. Eben sein ideelles, sittliches Eigenthum wird nun durch das Zerreissen des sittlichen Bandes zu einem wirklichen, getrennten, persönlichen Eigenthum. Die andere Hälfte lassen wir noch unangetastet liegen. Es ist also eine solche Begebenheit gar keine Eigenthumsübertragung, sondern eine Fortsetzung des schon bestehenden Eigenthums in anderer Form; so dass, wenn nämlich die Frau der überlebende Theil ist, sie nun über ihren ideellen Antheil auch die wirkliche Verfügung erhält, während umgekehrt der Mann dieselbe über die andere Hälfte verliert, da er sie während der Ehe über das Ganze hatte.

Besteht nun aber auch während der Ehe Trennung der Güter, sei es gesetzlich oder durch besondere Ehepacten: so lässt sich doch immer noch die Frage aufwerfen, ob dann zwischen Ehegatten kein Erbrecht stattfinden soll. Wir sagten, das sittliche Verhältniss bei bestehender Ehe ist stärker, als die Willkür, die es in Eheverträgen schmälern will. Es wird durch die Liebe mehr oder weniger immer eine thatsächliche Gütergemeinschaft bestehen, und diese muss mit dem Tode des Einen Gatten, wo nun dessen vorbehaltene Willkür dahingerafft ist, auch in den rechtlichen Wirkungen des gelösten Bundes zum Vorschein kommen. Mit andern Worten: Es wird so angesehen, als ob bei Lebzeiten Gütergemeinschaft bestanden habe, damit das Vernünftige im ehelichen Erbrecht eintreten könne. Die positive Gesetzgebung, die in diesem Punkte den Forderungen des Vernunftrechts gänzlich entspricht, ist die hier in der Mark Brandenburg geltende *constitutio Joachimica*, deren Bestimmungen folgende sind. Im Falle der Gütergemeinschaft erhält natürlich der überlebende Ehegatte die Hälfte des Gesammtvermögens. Wenn dieselbe aber während der Dauer der Ehe auch nicht bestanden hat, so wird sie doch für den

Todesfall des Einen Ehegatten vom Gesetze als bestehend angenommen, indem dem Überlebenden die Wahl gelassen wird, sich seines Erbrechts zu begeben: was er thun wird, wenn sein Eingebrachtes das Vermögen des Erblassers übersteigt; oder aber sein Vermögen einzuwerfen *(collatio)*, um dann die Hälfte des so gemeinsam gemachten Familienguts zu bekommen: und diess wird er sicherlich wählen, wenn sein Eingebrachtes die kleinere Hälfte beträgt.

2. Wie die äussere Zufälligkeit der Natur die Ehe scheidet, so ist ihr Dasein, wegen der innern Gesinnung und Empfindung, auf der sie beruht, auch durch die Zufälligkeit des Willens gefährdet, welche der Liebe den Untergang bereiten kann. Wenn es aber einerseits unsittlich ist, die Ehe ungeachtet des Aufhörens der Liebe noch bestehen zu lassen, so muss doch andererseits das sittliche Verhältniss auch gegen eine augenblickliche Anwandlung der Willkür in Schutz genommen werden. Denn da gerade die Willkür dem sittlichen Verhältnisse untergeordnet sein soll, so muss die Ehe, wie sie zu ihrer Schliessung der sittlichen Zustimmung der Familie bedarf, ebenso auch durch das höhere Ansehen wieder zur Auflösung gebracht werden, indem die Familie das sittliche Verhältniss gegen zeitweilige Stimmungen in Schutz nimmt, und erst im Falle der gänzlichen Entfremdung das Band auch äusserlich als ein gelöstes ausspricht. Kurz, die **Scheidung** darf nur aus erheblichen Gründen vor sich gehen. „Drum prüfe, wer sich ewig bindet“, sagt daher der Dichter.

Indem der Scheidung auf diese Weise ein Verfahren, eine gerichtliche Entscheidung vorhergehen muss, so darf doch nicht in den vorhin gerügten Fehler verfallen werden, dass, was Gott zusammengefügt, der Mensch nun trennen dürfe. Sondern so wenig die Ehe durch eine geistliche Trauung gegründet werden darf, ebenso wenig soll sie vor bürgerlichen Gerichten geschieden werden. Folgerichtiger war es dann, die protestantische Scheidung vor dem geistlichen Gerichte des Consistoriums zu verhandeln, wenn es nicht überhaupt unstatthaft wäre, der Kirche bürgerliche Gerichtsbarkeit zu verleihen. Als das Vernunftgemässeste bleibt also nichts übrig, als das Verfahren der Ehescheidung vor den Familienrath zu bringen, wie dieser ja auch bei der Schliessung der Ehe mitwirkte. Es ist dann nämlich dieselbe substantielle Sittlichkeit, die löst und bindet. Vor seinem Gerichtshofe muss der Sühneversuch gemacht werden, der der Trennung der Ehe vorhergehen mag, und der

jetzt von der Kirche vorgenommen wird. Was die Gründe selbst betrifft, welche zur Scheidung berechtigen, so müssen sie aus der Natur des sittlichen Verhältnisses selbst fliessen. Wie die Ehe sich nur durch sich selbst schloss, so löst sie sich auch nur durch sich selbst auf, — dadurch dass die Einheit der Personen eben aufhört. Die Gründe der Ehescheidung, die das Gesetz aufführt, sind nur Beispiele dieser bereits aufgelösten Einheit der Personen. Das Verbrechen des Einen Ehegatten löst so die Ehe, indem wegen der Einheit der Personen der Unschuldige allerdings nicht, wenn er nicht will, diese Schuld auf sich zu nehmen braucht. Ehebruch ist am Eigentlichsten die thatsächliche Lösung der Ehe selbst; doch versteht es sich, dass es immer erst durch den Antrag des Einen Theils zur wirklichen Lösung kommt. Noch viel weniger darf der Ehebruch, die Bigamie u. s. w. bürgerlich bestraft werden: und es genügt nicht, dass des erstern Bestrafung nur auf ausdrücklichen Antrag des Beleidigten, wie im neuesten Preussischen Strafrecht (§. 140), ausgeschlossen wird. Denn es liegt hier kein bürgerliches, nur ein moralisches Unrecht vor. Auch bösliches Verlassen, Misshandlungen u. s. w. sind thatsächliche Auflösungen. Doch muss immer diess festgehalten werden, dass der Familienrath weder befugt ist, eine Ehe zu lösen, welche die Gatten nicht gelöst haben wollen (der Geist kann Alles vergeben), noch umgekehrt eine Scheidung zu verweigern, die ernstlich gefordert wird. Denn die freie Willkür der Personen darf auch nicht ganz dem sittlichen Verhältnisse geopfert werden. Das Preussische Landrecht (Thl. II, Tit. I, §. 718a.) selbst scheint diess in der Aufstellung eines letzten Scheidungsgrundes, der unüberwindlichen Abneigung, anerkannt zu haben. Denn so kann die Ehe immer geschieden werden, wenn beide Theile diesen Grund, der eben durch ihr blosses Aussprechen bewiesen ist, anführen. Die Wirksamkeit des Familienraths kann also nur fördernd oder aufhaltend, in keinem Falle entscheidend, sondern immer nur berathend sein.

Doch muss es bei der Scheidung einen grossen Unterschied machen, ob die Ehe kinderlos blieb oder nicht. Im erstern Falle kann die Scheidung erleichtert werden, und ein *mutuus dissensus*, freilich nicht ohne vorhergegangenen Sühneversuch, genügen. Diess erkennt sogar das Preussische Landrecht an, „sobald weder Leichtsinn oder Übereilung, noch heimlicher Zwang von einer oder der andern Seite zu besorgen ist“ (§. 716). Indem hier nämlich das

sittliche Verhältniss seine Verwirklichung nur als innerliche Gesinnung, noch nicht im gegenständlichen Dasein eines Kindes erhalten hat: so ist auch das Band ein nur innerliches, welches seine ganze Stärke nur der Gesinnung verdankt. Darum verlangt aber auch das Gesetz zur Lösung des Verhältnisses mit Recht einen offenen, festen, wohl überlegten Entschluss. Bei einer von beiden Seiten freiwilligen Lösung des Bandes treten dann auch nur die rechtlichen Verhältnisse ein, welche Theils bei den Ehepacten schon vorhergesehen waren, Theils bei der Trennung von den Parteien eingegangen sind. Als sittliche Regel wird jedoch die Verpflichtung des Mannes zu betrachten sein, der Frau einen standesmässigen Unterhalt zu gewähren, es sei denn, dass sie eine neue Ehe eingehen sollte. Ebenso kann ein Abstandsgeld, die Abtretung eines Theils des Vermögens, ausgemacht worden sein. Und wenn der Mann die Unterhaltsgelder, selbst nachdem der schiedsrichterliche Ausspruch des Familienraths sie zuerkannte, verweigern sollte: so könnte für diese und ähnliche, rein rechtliche Folgen der Scheidung dann allerdings die Entscheidung des bürgerlichen Richters beansprucht werden. — Sind dagegen Kinder aus der Ehe entsprungen, so ist das Verhältniss ein dauerhafteres, unveränderlicheres; und seine Lösung muss erschwert werden. Auch versteht es sich von selbst, dass die Kinder dem Vater folgen und ihm zur Last fallen, es sei denn, dass der Familienrath, und nöthigenfalls der bürgerliche Richter, wegen Schuld des Vaters, die Erziehung, wenn auch auf des Vaters Kosten, der Mutter zusprechen.

3. Es lässt sich endlich aber ausser der äussern und innern Zufälligkeit, welche die Ehe der Auflösung aussetzt, noch eine sittliche Auflösung denken, wo beide Theile aus irgend einem Grunde, sei es auch wegen grösserer Hinneigung zu andern Personen, ihre Ehe, besonders wenn es überhaupt eine Zeitehe war, aufzulösen wünschen, eine neue Ehe eingehen wollen, aber dennoch, ohne die ehelichen Rechte und Pflichten weiter gegen einander in Anspruch zu nehmen und auszuüben, in Bezug auf die Erziehung der Kinder, und die Erhaltung des Vermögens derselben gemeinsame Veranstaltungen treffen, welche das Bestehen eines sittlichen Verhältnisses zwischen den frühern Gatten offen bekunden. Wenn sie den Charakter der Gatten, der ein willkürlicher ist, aufgegeben haben, so ist doch, nach Fourier's Ausdrucksweise (s. oben S. 80, 307), der von Erzeugern ein durch die Natur selbst gegebener unauslöschlicher; und er kann recht wohl sittliche Fa-

milienpflichten, die ganz von denen der Gatten geschieden sind, auferlegen. Einzig und allein in diesem Sinne erregt das gleichzeitige Bestehen des Verhältnisses von Erzeugern und Gatten gegenüber verschiedenen Personen, wie Fourier es vorschlug, kein sittliches Bedenken mehr, wiewohl wir uns immer nicht zu Fürsprechern solcher Neuerung machen wollen. Wir sind aber auf diese Weise von selbst aus der Betrachtung des Eherechts zu dem des elterlichen Verhältnisses übergegangen.

Zweites Kapitel.

Die väterliche Gewalt.

Indem die an sich seiende Einheit der Personen, die in der Ehe nur als die innere sittliche Gesinnung der Gatten erscheint, im Kinde, als dem Pfande ihrer Liebe, sich in dem gegenständlichen Dasein einer andern Persönlichkeit verwirklicht hat: so folgt daraus, dass der sittliche Wille des Kindes eben nur die Darstellung dieses einheitlichen Willens der Eltern sein soll. Das ist der Begriff der elterlichen Gewalt über die Kinder, welche wir nun erstens wieder nach ihrem Ursprung, zweitens in ihren bestehenden Rechten und Pflichten, und drittens in ihrer Auflösung zu betrachten haben.

A. Die Entstehung der väterlichen Gewalt.

1. Während in der Ehe natürlich unterschiedene Personen die unmittelbare Voraussetzung des Verhältnisses bilden, in welchem sie ihre Verschiedenheiten durch den Geschlechtsumgang zur Idee der Gattung erheben: so ist das Ergebniss des Verhältnisses die Verschmelzung der natürlichen und der geistigen Unterschiede der Ehegatten in der Persönlichkeit des Kindes, in der sie aufhören, ein gesondertes Dasein zu haben. So entsteht die elterliche Gewalt durch Zeugung.

Wenn aber auch das Kind, das auch grammatisch ein Neutrum ist, der Flüchtigkeit der elterlichen Liebe gegenüber, die bleibende Neutralität ihrer Gegensätze ist: so fällt es doch, wenigstens nach der natürlichen Seite hin, wieder dem Einen Unterschiede, dem Einen Geschlechte zu. Nach der geistigen Seite hingegen, weil jedes Kind so viel vom Blute des Vaters, als der Mutter hat, verbindet jeder Mensch beide Geschlechter, und verwandelt die Züge,

das Temperament, den Charakter der beiden Eltern in eine neue Persönlichkeit, die eine sittlich erzeugte ist, während die Eltern, als ihre Voraussetzung, nur unmittelbar rechtliche Personen waren. So ist in dem Verhältnisse der elterlichen Gewalt, schon bei seinem Entstehen, die Willkür, die in der Schliessung der Ehe noch eine grosse Rolle spielte, unmittelbar ausgeschlossen. Die Einheit der Personen ist nichts Willkürliches mehr, sondern ein durch eine versittlichte Naturthätigkeit selbst Hervorgebrachtes. Als geistige Verwirklichung der noch unwirklichen geistigen Einheit der Eltern, hat das Kind aber seine Freiheit unmittelbar nur in der der Eltern; durch die Natur selbst zum wirklichen Vertreter ihres Willens gesetzt, bildet es den Gegenstand ihres Wirkens.

Weil die natürliche Zeugung die erste und häufigste Weise des Entstehens der väterlichen Gewalt unter dem Schutze des sittlichen Verhältnisses ist, so gilt der Grundsatz: *Pater est, quem nuptiae demonstrant.* Und diese rechtliche Vermuthung muss so lange fortbestehen, bis etwa der Vater, der allein zweifelhaft sein kann (man müsste denn bei der Mutter eine erheuchelte Schwangerschaft annehmen), den Beweis des Gegentheils führt.

2. Aber wie schon die Ehe sich auf die rein geistige Seite im *consortium totius vitæ* beschränken kann, wenn auch die natürliche Verbindung der Geschlechter gänzlich fortfällt: ebenso kann auch ohne natürliche Einheit des Bluts, also ohne Zeugung, die väterliche Gewalt durch den freien Willen und eine rein geistige Liebe entstehen, indem ja die geistige Seite im sittlichen Verhältnisse als die Hauptsache anzusehen ist; — die Adoption. Wobei dann natürlich das besondere Vermögen des an Kindesstatt Angenommenen zum Gemeingut der Familie geschlagen werden muss.

3. Wenn auch in der Adoption die allein vorhandene geistige Seite wohl den Mangel des natürlichen Bandes zwischen Eltern und Kindern ersetzt, so kann doch umgekehrt die bloss natürliche Thatsache der Zeugung durchaus nicht das sittliche Verhältniss in ihrem Gefolge haben. Der bloss natürliche Vater hat durch die uneheliche Zeugung keineswegs die Rechte der väterlichen Gewalt über das Kind, denn er bildet keine geistige Einheit der Person mit ihm. Es fehlt die geistige Weihe der Kindschaft, so wie der Vaterschaft, welche eben, wie wir sahen, erst durch die Ehe bewiesen wird. Da aber auch ausserhalb des sittlichen Verhältnisses der Familie die Mutter immer in natürlicher Einheit der Person mit dem Kinde durch die That der Natur selbst lebt, so bringt die

uneheliche Zeugung auch zwischen Mutter und Kind eine sittliche Einheit der Personen hervor. Für die Mutter beweist die Natur selbst, was für den Vater nur die Ehe vermag. Daraus fliesst der Grundsatz, dass die unehelichen Kinder dem Stande und dem Namen der Mutter folgen. Und es ist unsittlich, wenn bei uns durch Schwängerungsklagen und Forderung von Unterhaltsgeldern und Erziehungskosten ein sehr zweideutiges Verhältniss zwischen Vater und Kind geschaffen werden soll. Die Napoleonische Gesetzgebung hat in sehr richtigem Sinne solche immer Ärgerniss ergebenden Gerichtsverhandlungen durch den Grundsatz abgeschnitten: *La recherche de la paternité est interdite.* Was aber nicht ausschliesst, dass es dem freien Willen des Vaters und der Mutter vorbehalten bleiben muss, zur natürlichen Seite die geistige hinzuzufügen: so dass der Vater natürliche Zeugung und Adoption gewissermaassen verbindet; — die Legitimation unehelicher Kinder, sei es mittelbar durch nachfolgende Ehelichung der Mutter (*per subsequens matrimonium*), oder durch eine ausdrückliche Verhandlung vor dem Rathe beider Familien. Die *levis notæ macula* unehelicher Kinder ist ein Überrest der rohen Denkungsweise des Mittelalters, welches recht religiös zu sein meinte, wenn es die Seite der Natürlichkeit als das zu Vereinende nur verachtete. Und als eine richtige Folge des Französischen Grundsatzes über die Nichtermittelung der Vaterschaft muss die Errichtung von Findelhäusern angesehen werden, indem eben die, welche gesetzlich keinen besonderen Vater haben, diese mangelnde geistige Seite von der Gesellschaft ersetzt erhalten, die sich zu ihrem allgemeinen Vater macht.

B. Wechselseitige Rechte und Pflichten der Eltern und Kinder.

Ist die väterliche Gewalt auf Eine der drei angegebenen Weisen entstanden, so fragt sich zweitens, was der Inhalt dieses sittlichen Verhältnisses während seines Bestehens sei. Zu dem Ende müssen wir eben die Natur und die Stellung der hier im Verhältniss stehenden Glieder metaphysisch entwickeln, sodann den Einfluss dieses ihres Unterschiedes auf ihre Vermögensverhältnisse angeben, um endlich ihr gegenseitiges Verhalten nach der Seite ihres geistigen Seins hin zu betrachten.

1. Wie in der Familie überhaupt die natürliche Person als etwas Einseitiges, Mangelhaftes, Unvollkommenes erscheint, das eben innerhalb des sittlichen Verhältnisses durch gegenseitige Bei-

hülfe zur vollständigen sittlichen Person erstarken soll, so muss diess nun auch beim Verhältnisse der Eltern und Kinder der Fall sein. Ihr natürlicher Unterschied muss dann aber ferner auch zu einem geistigen werden, und zuletzt ihre einseitige Stellung eben durch die sittliche Thätigkeit ausgeglichen werden.

a. Wie die Einheit von Mann und Frau noch durch die Ungleichheit des Geschlechtes beschränkt wurde, so ist die Einheit der Personen zwischen Eltern und Kindern mit der Ungleichheit behaftet, dass jene die Voraussetzung, diese der Erfolg des Geschlechtsumganges sind (S. 322). Die Einen sind das Thätige, Erzeugende, die Anderen das Leidende, Erzeugte; und in diesem ihrem natürlichen Unterschiede vereinen beide Theile diese beiden Bestimmungen nur in verschiedener Rücksicht, indem die Eltern, gegen andere Personen gehalten, auch wieder Kinder, und die Kinder gleicherweise Eltern sind. Die Eltern haben aber die Bestimmung des Kindes nur, wenn sie in der Zeit zurückgehen, die Kinder die der Eltern nur, wenn sie vorwärts in die Zukunft schauen. Es ergiebt sich hieraus ein Fortgang, welcher sich in der unendlichen Aufeinanderfolge der sich erzeugenden und voraussetzenden Geschlechter verläuft. Die Familie, als der einfache Geist der Penaten, insofern er in aller Zeit, ungeachtet der in dieser Reihe sich verändernden Personen, derselbe bleibt, stellt die Einheit des Menschengeschlechts als Gattung dar. Die ungleiche Stellung der einzelnen Ringe dieser Kette in ihrem Verhältnisse zu einander bildet die natürliche Quelle ihrer verschiedenen Rechte und Pflichten. Die Kinder, als die zunächst nur möglichen, an sich seienden, unreifen Persönlichkeiten, erstarken in dem Maasse, als die Kraft und die Blüte des elterlichen Lebens schwindet; und es ist eine Ausnahme, wenn der Chor in der Braut von Messina von Isabella und Beatrice sagen durfte:

> Ich sehe die Blume der Tochter,
> Ehe die Blume der Mutter verblüht.

b. Der geistige Unterschied ist dann der, dass eben wegen der Unbehülflichkeit und Unfreiheit der Kinder, die erst zur freien Persönlichkeit heranwachsen sollen, die Eltern, als das Thätige, Gebende, Gewalt über die Kinder, als das Leidende, Empfangende, haben, um den freien Willen wirklich in ihnen zur Entfaltung zu bringen, da die Kinder, wie natürlich, so auch geistig, abhängig *(alieni juris)*, nicht Herren ihrer selbst sind *(sui juris)*. Die Entwickelung des Geistes besteht eben darin, die Freiheit, die nichts

Unmittelbares, Natürliches ist, erst zu erwerben; und dazu muss den Kindern, eben wegen ihrer Unbehülflichkeit, die schon erworbene Willenskraft der Eltern zur Seite stehen. Indem die Eltern zu diesem Heranreifen der Kinder behülflich sind, und doch wissen, dass mit diesem Heranreifen ihre eigene Kraft schwindet: so liegt darin die Uneigennützigkeit des elterlichen Thuns, während die Kinder in ihrem Empfangen die Selbstsucht zeigen, auf Kosten ihrer Eltern zu erstarken. Nichtsdestoweniger handeln die Eltern so, weil sie eben ihre Willenseinheit im Kinde zu einem gegenständlichen Dasein bringen, und sich in ihren Kindern verewigen wollen. Desshalb lieben die Eltern ihre Kinder, als ihr verjüngtes Selbst, dem sie alle Erfahrungen ihres Lebens zu Gute kommen lassen möchten, auch mehr, als umgekehrt die Kinder ihre Eltern, indem sie den Stamm, dem sie entsprossen, geduldiger entblättern sehen.

c. Obgleich also das Verhältniss von Eltern und Kindern einerseits ein höheres ist, als das der Ehegatten, indem es die Verwirklichung der Familieneinheit als eine wirkliche Person darstellt: so ist doch wegen der eben beschriebenen Ungleichheit das Verhältniss andererseits auch niedriger, als das eheliche, in welches beide Theile mit vollkommen gleichen Rechten treten. Dass nun in einem dritten Verhältnisse diese beiden Einseitigkeiten der Ehe und der väterlichen Gewalt, jene eine blosse Möglichkeit, diese Ungleichheit zu sein, verschwinden und so das höchste Familienverhältniss erzielt wird, bahnt sich in dem Verhältnisse der Eltern und Kinder schon dadurch an, dass sie ihre natürlichen und geistigen Unterschiede gegen einander austauschen, und jede Seite bei dem entgegengesetzten Ende, von dem die andere ausging, ankommt. Jemehr durch die aufopfernde Fürsorge der Eltern die Kraft der Kinder erstarkt und mit der leiblichen Ausbildung die geistige wächst, desto mehr nimmt die Kraft der Eltern ab. Sie werden als Greise so hülfsbedürftig, wie die Kinder es am Anfang waren: sie werden wieder Kinder, wie der Grieche sagt (παλίμπαιδες); und die sittliche Pflicht des Familienverhältnisses, die natürliche Bedürftigkeit durch Gemeinsamkeit des Wirkens verschwinden zu machen, legt nun den Kindern auf, ihre Eltern zu pflegen und zu schützen, um ihnen im Alter wieder zu geben, was sie in der Jugend von denselben erhalten haben.

2. Wenn schon in der Person des Kindes der elterliche Wille zur Gegenständlichkeit kommt, so noch mehr im Vermögen; und wie das Vermögen der Ehegatten gemeinsam ist, und unter

der Verwaltung des Familienhauptes steht: so muss es auch mit dem Vermögen der Kinder der Fall sein, besonders so lange sie noch nicht zum Bewusstsein ihrer Persönlichkeit, und damit zur Verfügungsfähigkeit gekommen sind. Allerdings kann den Kindern von Fremden oder Verwandten auch etwas geschenkt oder hinterlassen werden unter der Bedingung, dass die Eltern keine Verfügung darüber erhalten sollen. Solches Gut steht dann in demselben Verhältnisse, wie das durch die Ehepacten, nach unsern frühern Bemerkungen (S. 299, 313), der Ehefrau vorbehaltene; es sind diess wieder Bestimmungen, die erst nach der Auflösung der Familie in volle Wirksamkeit treten, indem dann erst die Kinder das ihnen vorbehaltene Vermögen vorweg erhalten, und, als aus der väterlichen Gewalt entlassen, frei und selbstständig darüber schalten können. Während des Bestehens der Familie hat aber der Vater auch an diesem Gute das Recht des Niessbrauchs — etwa auch der Verwaltung (freilich ohne Verschlimmerungen der Substanz damit vornehmen zu dürfen) —, da er ja auch die Pflicht hat, für die Bedürfnisse der Kinder zu sorgen.

Indem aber eben die Bestimmung der Familie ist, die Kinder zu freien Personen heranzubilden: so muss sich diese strenge Einheit des Vermögens auch aufheben, je selbstständiger die Kinder werden. Wie der Mann der Frau eine Morgengabe, so kann der Vater seiner Tochter eine Mitgift, dem Sohne Etwas geben, um sich einen Beruf zu gründen, und den Versuch der Selbstständigkeit seiner Person zu machen. Dadurch dass der Sohn dann wirklich selbstständig etwas erwirbt, als Geschäftsmann, Krieger oder Beamter, wird er eine vom Vater unabhängige Rechtsperson, und so Eigenthümer und Hausvater. Auf diese Weise bildet sich ein eigenes freies Vermögen des Sohnes, das *peculium* der Römer, welches diese nach der Verschiedenheit seines Ursprungs *castrense*, *civile* u. s. w. nannten.

3. Das Mittel aber, wodurch die Kinder selbstständig werden, selbst als eine Pflicht der Eltern ausgesprochen, ist die Erziehung der Kinder, welche zugleich das hauptsächlichste der aus der väterlichen Gewalt fliessenden Rechte ist. Indem es die Aufgabe der Erziehung ist, die Kinder, welche anfänglich ein bloss natürliches, d. h. unfreies Leben führen, aus dieser an sich seienden Persönlichkeit zur für sich seienden, d. h. zur Freiheit des Geistes heraufzubilden: so muss zu dem Ende zunächst der Körper selbst ausgebildet werden, sodann sind die natürlichen Triebe,

als solche, zu zügeln, um auf diesem Wege eben drittens zu geistigen Verhältnissen durch die wirkliche Ausbildung des Geistes selbst erhoben zu werden. Nähren, Wehren und Lehren sind so die drei nothwendigen Glieder jeder wahren Erziehungslehre. Die Erziehung, als eine naturgemässe, wie Rousseau will, beginnt also wohl mit dem Wecken der Triebe, da diese eine nothwendige Seite der Sittlichkeit sind, aber nur, um sie hernach zu verklären, nicht auf der Stufe der blossen Natürlichkeit stehen zu lassen.

a. Die leibliche Erziehung muss den Anfang machen, und sie beginnt schon vor der Geburt, wo das Kind noch mit der Mutter in natürlicher Einheit ist. Aus diesem Grunde ist auch die leibliche Erziehung hauptsächlich die Angelegenheit der Mutter. Von dieser verlangten die Griechischen Weisen schon vor der Geburt des Kindes eine Beschäftigung mit dem Schönen, ein ruhiges, leidenschaftsloses Verhalten, um dem Kinde gleich mit der Geburt ein schönes Ebenmaass des Charakters als Ausstattung zu geben.

α. Die erste Aufgabe des Weibes nach der Geburt des Kindes ist dann die Ernährung (θρέψαι), wie Aristoteles sagt, während das Bilden (παιδεῦσαι), die geistige Erziehung, mehr die Sache des Mannes ist. Hier kann, wenn die Mutter gesund ist, nichts die Muttermilch ersetzen. Diess Säugen des Kindes durch eine gesunde Mutter ist die Bedingung aller weitern Gesundheit, wie diese selbst wieder die Bedingung aller gesunden geistigen Entwickelung: *mens sana in corpore sano.* Nur in Zeiten und Völkern, wo die Frauen selbst nicht mehr, wie Schiller sagt, treue Töchter der frommen Natur geblieben sind, da ist die Amme, das natürliche Bauernkind, und selbst vielleicht eine künstliche Nahrung durch Kuhmilch vorzuziehen, damit die Kinder nicht gleich mit der Milch, so zu sagen, die unnatürliche Geschraubtheit und das Angstleben der Gesellschaft in sich aufnehmen.

β. Als eine weitere Seite der leiblichen Erziehung hebt dann Aristoteles besonders die Bewegung hervor; und es dürfte hier allerdings die Frage sein, ob Plato's oben (S. 11) erwähnter Rath an die Ammen, die Kinder auf ihren Armen springen und tanzen zu lassen, nicht auch eine philosophische Seite hätte. Die Ernährung, die Milch ist nur eine Vermehrung des Stoffs, der Säfte. Zur Gesundheit gehört aber auch das Verdauen, Aneignen; mit andern Worten, die leibliche Erziehung selbst hat eine Seite, worin das Natürliche, Materielle verneint werden muss, damit es verarbeitet

werden könne. Dass diess aber durch Bewegung am Besten geschehe, erhellt von selbst aus der Naturphilosophie, die ja die Bewegung als das wenigstens räumliche Verneinen der materiellen Theile bestimmt. Nichts verdaut besser, als ein tüchtiger Spaziergang nach Tische. Die Bewegung ist aber nicht nur das Mittel der Bewegung und Stärkung des Körpers, sondern durch die Turnkunst (ἡ γυμναστική der Alten) wird er auch gewandt und geschickt, um in allen Verhältnissen sich als mächtig über die Natur zu wissen, und als freie Person gegen sie zu verhalten. Schwimmen, Springen, Rennen, Ringen, Fechten u. s. w. gehört hierher. Und als seit 1813 die Deutschen aus ihren armseligen, gekünstelten Zuständen sich zur Naturwüchsigkeit Eines einigen Volkes emporschwingen wollten, da kam mit Jahn auch das Turnen auf, bis mit siegendem Rückschritt diese Gymnastik, nach der doch unsere Gymnasien genannt werden, jedes Mal in Missgunst gerieth, um bei freisinnigerer Wendung der Regierung immer wieder hoch zu kommen. Wenn Rousseau dann gegen das Einbinden der Hände und Füsse im Wickel Verwahrung einlegt, so hat er vollkommen gegen diess Hindern der Bewegung Recht. Wenn aber ein schnurstraks entgegengesetztes Verfahren das Kind ganz uneingewickelt lässt, so wäre doch wohl eine richtige Mitte zu treffen, indem eben da, wo noch keine starken Bewegungen, die Wärme zu erzeugen, möglich sind, dem Kinde dieser Urquell des Daseins nicht zu schnell entzogen werden darf, weil sonst nur herkulische Naturen durchkommen, und die schwächeren untergehen würden. In diesem letztern Falle wäre es allerdings besser, gleich in den Willen des Vaters, wie es bei den Römern Gebrauch war, das Aufheben oder Aussetzen der Kinder zu legen, indem die zu schwachen für einen kriegerischen Staat, wie Rom, untauglich seien. Ein solches Übermaass der väterlichen Gewalt, wo das Kind in die Lage eines Sklaven, einer Sache herabsinkt, wollen wir aber doch dem Vater nicht einräumen, sondern ihm vielmehr die Pflicht auferlegen, auch das schwächste Kind durch die künstlichste Pflege aufzuziehen.

γ. Wie in der Bewegung die verneinende Seite der leiblichen Erziehung zum Vorschein kommt, so auch die geistige Seite. Schon das Erwerben der körperlichen Geschicklichkeiten durch Bewegung, was wir als die Hauptaufgabe der Turnkunst ansehen müssen, enthält eine geistige Seite. Mit der Beweglichkeit des Körpers entwickelt sich auch die des Geistes. Und so muss die Bewegung nicht nur körperlich bleiben, sondern auch eine geistige werden.

Wenn die Bestimmung der Erziehung ist, die Kinder zu freien Geistern zu erziehen: so müssen die geistigen Thätigkeiten früh, schon bei der leiblichen Erziehung, angeregt werden. Die körperlichen Bewegungen müssen zu Mitteln dienen, um die Kinder allmälig zu den geistigen Beschäftigungen heranzubilden, welche den Inhalt ihres Lebens, wenn sie erwachsen sind, ausmachen sollen; — das Spiel. Der Knabe tummelt sich im Spiel, indem er die Thätigkeit der Erwachsenen auf dem Schauplatze des bürgerlichen Lebens nachahmt. Das Mädchen übt sich spielend in den Geschäften der Familie. Beiden ersetzt die Einbildungskraft das, was an der Wirklichkeit mangelt. Im Spiele stellen sich die Kinder als gross vor. Mit dem Spiele ist aber die Erziehung nicht vollendet. Eine sich darauf beschränkende, eine bloss spielende Erziehung, eine Erziehung, die den Kindern Alles nur wie scherzend beibringen will, verkennt die wesentliche verneinende Seite, die in der Erziehung liegt, die Kinder aus der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit des Triebes herausschälen zu müssen, damit sie freie Geister werden.

b. Die zweite Seite der Erziehung ist mithin die verneinende, die blosse Natürlichkeit der Triebe durch die Zucht aufzuheben; wodurch die Willkür und der Eigenwille des Kindes gebrochen wird, und es sich so gewöhnt, im kindlichen Gehorsam einen höheren Willen über sich anzuerkennen, dem es also Ehrfurcht schuldig ist. In der Zucht, wie auch das Wort schon ausdrückt, liegt der eigentliche Nerv der Erziehung, indem es das Herausziehen des geistigen Kerns aus der äussern Schaale der Natürlichkeit bezeichnet.

α. Der Knabe beginnt mit der Selbstsucht, die Befriedigung seiner natürlichen Triebe auf Kosten aller Andern, durch welche Mittel es auch immer sei, durchzusetzen. Diese Selbstsucht hat ihre richtige Seite, wie wir denn in der Sittlichkeit die Triebe nicht unterdrücken, sondern nur reinigen sollen. In der leiblichen Erziehung wird dieser Selbstsucht Rechnung getragen, und das körperliche Selbst des Menschen ausgebildet. Ebenso muss der Mensch aber auch das Selbst der Andern, die Gegenständlichkeit der vorhandenen Welt anerkennen, und daher seine besonderen selbstsüchtigen Triebe opfern, insofern sie mit der Vernunft in Widerspruch gerathen. Weil diese Vernunft aber noch nicht sein eigener, innerer Trieb ist: so muss sie zunächst als etwas Äusseres an ihn kommen, bis er sie sich angeeignet hat. Der Lust, der er sich hingiebt, muss eine Unlust entgegentreten: dem genossenen

Vergnügen der Schmerz zum Zeichen folgen, dass das Vergnügen nicht hätte genossen werden sollen, sondern durch diesen Schmerz gehemmt und gelähmt werden müsse. Das ist der Begriff der Züchtigung. Hier hat die Strafe nicht, wie im Criminalrecht, den Sinn der vergeltenden Gerechtigkeit, sondern der Besserung und Abschreckung, obgleich die Gerechtigkeit hier eine ebenso nothwendige Beigabe ist, wie dort die Besserung. Das Musterbild der Züchtigung, wie es Rousseau sich denkt, ist nun das, was ich die gegenständliche Züchtigung nennen möchte: wenn nämlich der Schmerz als eine Naturnothwendigkeit auf die selbstsüchtige That des Kindes folgt, wie z. B. wenn es sich den Magen verdirbt, und krank wird, weil es zu viel gegessen.

Rousseau in seinem *Émile* will hier ganz folgerichtig, dass die Züchtigung den Kindern nie als die willkürliche That der Eltern erscheine, weil die Kinder sich daraus gar zu leicht den Satz abziehen, dass Willkür, Ungerechtigkeit ihrem Thun sich entgegenstelle, und ihre Willkür damit ebenso berechtigt sei, als die der elterlichen Züchtigung. Eine Folge hiervon wäre das Fortfallen der Prügelstrafe. Man hat sie 1848 bei den Erwachsenen endlich abgeschafft, obgleich der Rückschritt sie wieder einführen wollte: und es ihm zum Theil, besonders in Mecklenburg, gelungen ist. Soll sie dann aber für Kinder beibehalten werden, die wir ja zu Grossen erziehen wollen? Erstens als Schlag, Ohrfeige kann sie sogar körperlich nachtheilig sein, die zarten Muskeln, Knochen, das Gehirn schwächen. Die Ruthe wäre immer noch das Beste. Indem aber der Willkür der Kinder eben die Nothwendigkeit der Vernunft gegenübertreten soll, so muss, auch wo die Natur nicht so unmittelbar straft, wie im angegebenen Beispiel des überladenen Magens, der unmittelbaren Züchtigung der Natur sich eine mittelbare Züchtigung durch die Eltern anschliessen, damit die unvermittelt züchtigende Willkür derselben verdeckt bleibe. Mit andern Worten, Rousseau verlangt eine stete Verschwörung der Eltern, Dienstboten, Nachbarn u. s. w., um die Kinder bei einem Fehltritt stets in Gefahr, Unannehmlichkeiten zu verwickeln, damit sie endlich selbst einsehen, dass sie besser gethan hätten, wenn sie dem Rath der Eltern gefolgt wären u. s. w. So wollte Emil einen Weg zu seinem Spielgenossen allein machen gegen den Rath des Erziehers, der ihm nie seine Befehle aufdrängt. Man lässt den Knaben gewähren, legt ihm aber im Wäldchen, das er durchschreiten muss, einen verabrede-

ten Hinterhalt, so dass ihm das gehoffte Vergnügen entgeht, u. s. w. So lässt man ihn die harte Nothwendigkeit der Verhältnisse fühlen; und nachdem das scheinbar drohende Übel noch so ziemlich abgewendet wird, und das Kind, so zu sagen, mit einem blauen Auge davon gekommen, sagt man ihm: „Siehst Du, wärest Du mir gefolgt, so wäre diess Unangenehme Dir nicht begegnet.“

Rousseau's Lehre ist im Grundsatze ganz richtig. Die Vernunft der Sache, nicht der Eigenwille der Eltern muss dem Kinde sichtbar werden; es muss fühlen, dass es in Abhängigkeit gegen die Naturnothwendigkeit sich ihr, als einem Höhern, zu unterwerfen habe. Aber diese Naturnothwendigkeit soll ja eben nicht als blind, sondern als freie Vernunft, welche die eigene der Kinder werden soll, als die Natur der Dinge ihnen entgegentreten. Ganz abgesehen also davon, dass es schwierig sein dürfte, durch eine solche fortwährende Verschwörung die züchtigende Hand der Eltern überall zu verbergen, ist diess gar nicht einmal wünschenswerth. Denn wenn durch einige Erfahrungen der angeführten Art die Kinder den Rath der Eltern als den richtigen erkannt haben, so gewinnen sie Zutrauen zu ihnen. Die Vernunftnothwendigkeit verkörpert sich allmälig im Willen der Eltern; und die Kinder sehen in ihm keine Willkür, sondern die höhere Natur der Sache.

β. Indem das Vernünftige sich den Kindern so als ein anderer Wille zeigt, der noch nicht der ihrige ist: so kommen sie zum Gefühle, dass ihre Selbstsucht nicht das Höchste sei. Sie fühlen, dass sie noch nicht sind, was sie sein sollen. Sie lernen den Gehorsam als eine Folge der Züchtigung, um eben durch denselben dieser zu entgehen und ihrer nicht mehr zu bedürfen. Ihr Gehorsam ist so ein aufgeklärter, kein blinder. Doch hat die Erziehungslehre auch hier wieder die Frage aufgeworfen, welcher der beste sei. Allerdings wenn man sich bei der Erziehung darauf einlässt, die Kinder durch belehrende Gründe leiten zu wollen, so muss man sich ihrem Verstande anschmiegen. Man muss ihnen einen beschränkten Gesichtspunkt vorhalten, durch den bewogen, sie etwas thun oder lassen sollen. Hier aber bietet sich leicht ein entgegengesetzter ebenso beschränkter Gesichtspunkt dar; Gründe erzeugen Gegengründe. Sie fasst der für seinen Gesichtskreis ganz scharfe Verstand des Kindes, wodurch es uns oftmals in Erstaunen setzt, ganz richtig auf. Es hält dem elterlichen Grunde seinen kindlichen entgegen; und der Erzieher sieht sich am Ende seiner Weisheit, wenn er nicht durch einen Machtspruch

die Entscheidung treffen will. Ein solcher kommt dann aber zu spät; die Kinder nehmen den Standpunkt, den man ihnen als einen letzten bietet, denn auch als ein Letztes und Fertiges an. Sie sind durch diese Frziehung zu Vernünftlern geworden, ihr Eigensinn, ihr Eigendünkel, ihr Widerspruchsgeist ist erweckt; und sie sehen im Verschmähen ihrer Gründe nur elterliche Willkür und Eigensinn.

Ja, die Kinder merken leicht das Kindische der Gründe, die man ihnen entgegen hält; sie wissen sehr wohl, dass es nicht ein Letztes ist. So hat solche sich anbequemende, spielende Kinderführung, wie verbreitet sie auch oft war, sich bei den Kindern selbst um alles Vertrauen gebracht; ja, sie verachten sogar solche Erzieher. Damit ist aber der Gehorsam natürlich verschwunden, und die höchste Verwirrung und Unordnung die Folge. Wenn ich also von einem aufgeklärten Gehorsam gesprochen habe, so meine ich einen durch die Erfahrung bewährten, indem die Kinder durch Natur oder künstliche Veranstaltung einzusehen gelernt haben, dass der Rath der Eltern gut war, dass sich also der vernünftige Wille der Eltern nicht durch Gründe, sondern durch die That bewährt hat. Sie lieben in dem Willen der Eltern dann ihr eigenes besseres Selbst; und waren sie bisher nur in natürlicher Einheit mit der Person der Eltern, so werden sie jetzt als freie Geister Eins mit ihnen. An die Stelle des blinden Gehorsams verbindet sich mit dem aufgeklärten der freudige Gehorsam.

γ. Aus diesem Gehorsam folgt aber endlich die Ehrfurcht vor den Eltern, und das Streben, es ihnen gleich zu thun, gross und vernünftig zu werden, wie sie. Man darf sich nicht zu den Kindern herablassen, ohne sie zugleich zu sich zu erheben zu suchen; Beides darf nicht getrennt werden. Man muss sie also weder als Kinder, noch als Grosse behandeln; sondern indem man an den Wunsch ihres Grosswerdens anknüpft, ist das Herablassen nur die Eine Seite, um eine Handhabe zu gewinnen, vermittelst deren man sie heraufzieht. Fehlt diese Ehrfurcht, oder die Möglichkeit der Ehrfurcht für die Eltern, wenn diese z. B. unwürdig sind: so ist die häusliche Erziehung unmöglich, und, statt einer Führung zur Tugend, die Pflanzschule des Lasters. Kein grösseres Glück giebt es daher für ein Kind, als sich seiner Eltern nicht zu schämen zu brauchen, sondern sie verehren zu können.

c. Wenn nun die Zucht das Herauskehren der Geselligkeit durch Verneinung der Selbstsucht bezwecken soll, und somit den

Grund beim Kinde legt, um in die geistige Gemeinschaft der Menschen einzutreten: so giebt es endlich einen Trieb, der nicht erst verwandelt, veredelt zu werden braucht, um in sittliche Empfindungen und geistige Freiheit umzuschlagen, sondern schon in seiner Natürlichkeit die ganze Fülle des geistigen Seins in sich schliesst. Dieser Trieb ist der Wissenstrieb, der durch die Lehre befriedigt wird; die natürliche Neugierde der Kinder erhebt sich zur edlen Wissbegierde, indem sie auf alle Gegenstände des natürlichen und des geistigen Seins sich hinlenkt und hingeleitet wird. Es ist diess die bejahende Seite der Erziehung, die aber, als geistig, doch wiederum mit der Natürlichkeit in Übereinstimmung ist. Der Mensch soll durch Lehre und Unterricht die ganze natürliche und geistige Welt in sich aufnehmen, ungeachtet dieses Empfangens und Leidens sich dann aber doch zur freien Thätigkeit des Denkens erheben. Der Naturtrieb selbst verschafft hier der Person ihren geistigen Inhalt.

Es ist ein Irrthum, dass der Unterricht nicht der häuslichen, sondern der öffentlichen Erziehung angehört. Der ganze Geist eines Volks, wie er Gemeingut aller Glieder desselben ist, wird dem Kinde unmittelbar nicht in geregelter Lehre, sondern spielend, durch Frage und Antwort, im Leben, durch die Wärterin, die Eltern und Geschwister mitgetheilt. Noch ehe das Kind irgend einen Unterricht genossen hat, werden ihm die sittlichen Grundsätze des Volks, seine theoretischen Grundsätze, ohnehin die Sprache, in der dieses Alles angelegt ist, beigebracht; und das Kind hat ungeheuere Fortschritte im Unterrichte gemacht, ehe es nur den Unterricht angefangen zu haben scheint. Diesen, ich möchte sagen, natürlichen Unterricht ertheilt wiederum vornehmlich die Mutter; und wie es das grösste Glück der Kinder ist, eine Mutter zu haben, welche die leibliche Erziehung leitet, so kann auch in dieser geistigen Rücksicht Nichts die Mutterliebe ersetzen. Sie hat mit Schmerzen geboren, und wie sie ihr Kind mit unendlicher aufopfernder Liebe liebt, so kann nur sie diesen Keim der unendlichen Liebe, des Zutrauens ihren Kindern einflössen, wodurch dieselben in die sittliche Gemeinschaft ihres Volkes aufgenommen werden; und es bleibt immer das grösste Unglück der Kinder, nicht durch diese mütterliche Unterweisung hindurchgegangen zu sein. Alle grossen Männer, sagt man, sind es durch ihre Mütter geworden. Und kann man daran zweifeln, wenn man die Worte der Cornelia hört, welche ihren Söhnen zu-

rief: „Wann wird man mich nicht mehr die Tochter der Scipionen, sondern die Mutter der Gracchen nennen"; oder wenn sie einer sie besuchenden Freundinn ihre aus der Schule zurückkehrenden Söhne als ihren einzigen Schmuck vorzeigte.

Wenn die Aufgabe der Mutter die Bildung des Gefühls ist, so ist es Sache des Vaters, den Inhalt des Unterrichts, als den allgemeinen Schatz des Volksgeistes, auch in Form der Allgemeinheit, als Gedanken und Wissenschaft, in der eigentlichen Lehre an den Knaben zu bringen; denn diess bezeichneten wir ja (S. 310) als das eigenthümliche Gebiet des Mannes. Indem nun aber, wie wir im gesellschaftlichen Rechte sehen werden, aus diesem allgemeinen Inhalt des Volkslebens jeder Familienvater nur Eine Seite herausgenommen und zum Beruf seines Lebens gemacht hat: so wird er dem Knaben auch nur diese Eine beibringen können, wenn überhaupt das Talent des Lehrens, welches wieder eine ganz besondere Seite der Volksthätigkeit ist, ihm eignet. So ergiebt sich die Nothwendigkeit, dass, auch wenn der Sohn den Stand des Vaters ergreifen wollte, die eigentliche Lehre nicht vom Vater allein gegeben werden kann: sondern, indem es der Inhalt des Volksgeistes ist, der an die werdende Person kommen soll, diess auch vom Volke, als solchen, in der öffentlichen Erziehung geschehen muss, deren nähere Art und Weise sich später ergeben wird. Wir können uns zwar auch hier noch denken, dass der Vater durch häuslichen Unterricht, den er von Andern ertheilen lässt, seinen Sohn vollständig zum Bürger der Gesellschaft ausbilde. Aber erstens wird diess nur den reichsten Familien möglich sein, ferner ist die Frage, ob der Zögling, bestimmt in Gesellschaft zu leben, nicht auch am Besten die Erziehung in Gesellschaft erhält. Beim männlichen Geschlecht ist nun die öffentliche Erziehung offenbar vorzuziehen, da es eben in's bürgerliche Leben zu treten hat, während bei den Mädchen, die für die Familie bestimmt sind, eine häusliche Erziehung besser scheint. In wiefern aber in unsern Zeiten auch das Weib bestimmt ist, auf seine Weise dem öffentlichen Leben anzugehören, liesse sich hieraus auch eine gemeinsame Erziehung des weiblichen Geschlechts begründen. Der freien Entschliessung der Familien muss hier kein Zwang angethan werden, und die Wahl der Art und Weise der Erziehung ihnen überlassen bleiben. Nur soviel kann festgehalten werden, dass auch in der öffentlichen Erziehung Turnkunst und Zucht, als wesentliche Bestandtheile, ihren Platz finden müssen, wie auch in der häus-

lichen Erziehung die Lehre nie ganz wird fehlen dürfen noch können.

An der öffentlichen Erziehung bekundet sich die Schranke der Familie, und diese Schranke muss eintreten Theils wegen der Zufälligkeit, dass die Eltern selbst in ihrer Sittlichkeit so zurück sind, ihre Kinder nicht erziehen zu können, Theils wegen der Nothwendigkeit, dass der wissenschaftliche Unterricht in allen Gegenständen überhaupt die Kräfte des Vaters übersteigt. Aber die Grenze der Familie, und namentlich hier der väterlichen Gewalt ist nicht auf diese äusserliche Weise bloss gesetzt, sondern der elterliche Wille setzt sich selbst seine Grenze, indem er vermöge der Erziehung selbst darauf hinarbeitet, sich überflüssig zu machen; und so haben wir nunmehr die durch die vollendete Erziehung selbst herbeigeführte Auflösung der väterlichen Gewalt zu betrachten.

C. Die Auflösung der väterlichen Gewalt.

Die so eben angedeutete Weise der Auflösung der väterlichen Gewalt, welche die aus der innern Sittlichkeit des Verhältnisses selbst fliessende ist, ist aber nicht die einzige; sondern der Grund der Auflösung kann auch Theils in einer äussern, Theils in der innern Zufälligkeit liegen. So ergeben sich drei Arten des Aufhörens der väterlichen Gewalt, die Freilassung, der Tod und die Volljährigkeit, deren Hauptbestimmungen wir jetzt kurz anzugeben haben.

1. Wenn auch der Vater nicht, wie in Rom, gegen seine Kinder das Recht auf Leben und Tod durch Aufheben oder Aussetzen haben darf: so kann er doch, will er das Verhältniss durch Freilassung auflösen, das Kind entweder in eine andere Familie einführen, wo dann der verneinenden Freilassung die bejahende Annahme an Kindesstatt entspricht; oder der Sohn muss durch Peculium, oder durch eine beschleunigte Erziehung schon so viel Selbstständigkeit erlangt haben, dass er sich selbst ernähren kann. Eine Freilassung der letztern Art darf nach unserem Rechte nicht vor dem zwanzigsten Jahre des Kindes geschehen, weil eben anzunehmen ist, dass dann die Haupterfolge der Erziehung bereits erreicht sind. Nur also nach der Erfüllung der sittlichen Pflicht darf der Willkür freier Spielraum gelassen werden. Auch ist mit solcher Freilassung nicht, wie in Rom, jedes sittliche Band zwischen Eltern und Kindern aufgehoben; sondern diese sind als freie noch sittlich verbunden, wie diess z. B. an den Folgen in Bezug auf's

Vermögen zum Vorschein kommen wird. In Rom ist dagegen jedes Band aufgehoben, und der aus der väterlichen Gewalt Entlassene verliert alle Familienrechte; daher auch diese Entlassung eine *capitis deminutio*, eine Rechtsverminderung, genannt wird. Wobei die Römer dann noch in das andere Übermaass verfallen, ehe sie es bis zu diesem Äussersten der Entäusserung der väterlichen Gewalt kommen lassen, dieselbe so stark zu machen, dass nach einmaliger Entlassung der Sohn wieder in die väterliche Gewalt zurückfiel, und die Förmlichkeit, die freilich zur blossen Form herabsank, dreimal vorgenommen werden musste, damit das andere Äusserste der gänzlichen Selbstständigkeit und Entfremdung eintrat; in welchem Falle die Römer den Sohn dann einen *extraneus* nannten. Und erst der Prätor in Rom gab einem so seiner Familienrechte Beraubten durch die *bonorum possessio* die Erbfolgerechte in den väterlichen Nachlass zurück.

2. Dieser Auflösung der väterlichen Gewalt durch die bloss innerliche Zufälligkeit steht nun die durch Naturzufälligkeit entgegen. Die bloss äusserliche Auflösung durch den Tod enthält wieder, wie bei der Ehe, diess, dass jedes Kind jetzt seinen besonderen Antheil am gemeinsamen Vermögen auch zum Gebrauche erhält, da es ihn früher, so lange die Familieneinheit bestand, nur als einen ideellen Theil des nackten Eigenthums besass. Denn das Erbrecht ist eben, wie wir (S. 318) bei dem Eherecht sahen, keine Übertragung, kein abgeleitetes Eigenthum, sondern im Übergehen zugleich ursprüngliche Erwerbung, indem die Erben, namentlich hier die Kinder, wegen der ursprünglichen Einheit der Personen schon ursprüngliche Eigenthümer waren; oder, wie Plutarch es sehr gut ausdrückt, sie waren im Eigenthum (ἐν κτήσει), und kommen nun in den Gebrauch (ἐν χρήσει), wofür der Römische Rechtslehrer Paulus *administratio* sagt.

a. Wenn wir bei dieser ursprünglichen Erwerbungsart des Eigenthums durch die äussere Zufälligkeit der Natur die innere Willkür ganz ausgeschlossen denken, so haben wir das Intestat-Erbrecht der Kinder; und es ist unschwer auszumachen, was, der Vernunft der Sache gemäss, die Kinder bekommen sollen. Ist schon Einer der Ehegatten früher dahingegangen, so theilen sich die Kinder, da Eins nicht mehr oder weniger, als das andere, den Erblasser vertritt, zu gleichen Theilen in die ganze Erbschaft. Ist aber noch Ein Ehegatte übrig, dem die Eine Hälfte zufällt: so theilen sich die Kinder auf dieselbe Weise in die andere Hälfte, wie vorher in's

Ganze. Und will man den höchsten Gipfel der Sittlichkeit darstellen, was bei uns auch oft durch die Sitte eingeführt ist: so erhält, laut letztem Willen des verstorbenen, der überlebende Ehegatte, der nun die ganze Person des andern Ehegatten noch vertritt, den Niessbrauch des Ganzen, bis mit seinem Tode erst die Theilung stattfindet. Und wenn kein Testament vorhanden ist, ist es wohl rechtlich erlaubt, nicht aber sittlich geboten, dass Eltern und Kinder sich gegenseitig in Vermögens-Rücksicht auseinander setzen. Ist der Vater der Überlebende und besonders wenn die Kinder noch minderjährig sind, so versteht sich die Aufrechthaltung der Gemeinschaft eigentlich von selbst. Aber auch wo die Mutter der überlebende Theil ist, werden selbst grossjährige Kinder am Sittlichsten von der mütterlichen Liebe, nicht vom strengen Rechte erwarten, was die Mutter schon bei ihren Lebzeiten ihnen etwa zu ihrer Einrichtung, Verheirathung u. s. w. vom gemeinsamen Eigenthum zum Gebrauche zukommen lassen will.

Dass im Römischen Intestat-Erbrechte die Agnaten den Cognaten vorgehen, wie im Adelsrechte des Mittelalters, ja diese, also auch Mutter und Kinder, gegen einander gar kein Erbrecht haben, ist eine Einrichtung, welche den blossen Stamm der Familie, deren Name sich nur durch die männliche Erbfolge erhält, der wirklichen Familie vorzieht, indem das Mutter-Gut immer wieder der alten Familie, nicht der neuen, in die sie getreten ist, zufällt. Die Gleichheit der Geschlechter, welche das Recht der Vernunft ist, hat aber endlich in Rom durch die *Senatusconsulta Orphitianum* und *Tertullianum* gesiegt; und auch bei uns ist die mittelaltrige Bestimmung im Erlöschen begriffen.

b. Die dem sittlichen Verhältnisse des Intestat-Erbrechts gänzlich gegenüberstehende Willkür des Erblassers ist nun, wie Gans sehr gut ausgesprochen hat, das testamentarische Erbrecht (*hereditas secundum tabulas*). Im Testamente scheint die Willkür eines Eigenthümers einem andern Eigenthümer Vermögen zu übertragen; und wir scheinen somit gänzlich in das strenge Recht verfallen, und ausserhalb der Sittlichkeit der Familie gestellt zu sein. So ist das Testament sogar den rein rechtlichen Verhältnissen in der Art eingereiht, dass es zu einem wohlthätigen Vertrage, zu einer Schenkung gemacht wurde, indem es der *donatio mortis causa*, als der einen Art der Schenkung, deren Gegensatz *donatio inter vivos* hiess, beigeordnet wurde. Hier tritt dann aber die Schwierigkeit, welche wir beim Eherecht gegen

das Erbrecht, als eine Übertragung, überhaupt erhoben (S. 317), gegen das Testament in noch verschärfterem Grade hervor. Und die vernünftige Antwort der Einheit der Personen, die das Intestat-Erbrecht begründete, scheint für den Testaments-Erben nicht benutzt werden zu können. Die Kinder nennen wir natürliche Erben, die Römer *heredes sui*, d. h. Erben ihrer selbst. Soll nun das Testament nicht eine blosse urkundliche Bestätigung des Erbrechts *ab intestato* sein, in welchem Falle es unnütz wäre; lassen wir auch noch den Fall eines Kampfes der Testaments-Erben mit den natürlichen aus dem Spiele; stellen wir also die einfache Frage, ob es vernünftig sei, dass ein Eigenthümer, der keine natürlichen Erben hat, sein Vermögen einem *extraneus* durch Testament hinterlasse: so kann die Vernünftigkeit nur darin zu suchen sein, worin sie auch beim Intestat-Erbrecht gefunden wurde. Mit andern Worten, wie die Annahme an Sohnes Statt eine künstliche Kindschaft beim Mangel der natürlichen, also eine Einheit der Personen auch ohne Zeugung schon während des Lebens beider Personen erschafft: so ist das Testament eine solche Annahme auf den Todesfall, eine *adoptio mortis causa*, — keine *donatio mortis causa*. Das Testament ist also die Erklärung, dass ein rein geistiger Kreis von Freunden an die Stelle der nicht vorhandenen wirklichen Familie getreten ist, und also auch aller Vermögensrechte derselben theilhaftig wird. Im Testament soll also die Familie des Gemüths erben, und der sittliche Grundsatz, dass den Freunden Alles gemeinsam ist, zur Verwirklichung kommen. Der vom Erblasser bestimmte Erb-Antheil ist dann dafür anzunehmen, dass er den Grad der Freundschaft, der Einheit der Personen bemesse, in welchem Erbe und Erblasser zu einander standen.

Werfen wir einen Blick auf die Geschichte des Testamentes, so versteht es sich, dass es im Morgenlande fast gänzlich ausfiel, weil hier der Einzelne sich noch gar nicht zu der Selbstständigkeit erhoben hat, auch nur neben der allgemeinen Sittlichkeit des Familiengeistes etwas Besonderes sein zu wollen. In Griechenland ist die Freiheit des Einzelnen in der schönsten Übereinstimmung mit der Familiensittlichkeit, indem nur bei mangelnder Familie die *testamenti factio*, und zwar immer als Annahme an Sohnes Statt, und bei Vorhandensein einer weiblichen Nachkommenschaft sogar als Annahme zum Schwiegersohn auftritt. In Rom endlich siegt die Willkür des Eigenthümers über die sittliche Berechtigung der Familie; und das Testament konnte ursprünglich die Familienrechte

unumschränkt verletzen, bis ihr die spätere Gesetzgebung einige Schranken, aber nur mässige, auferlegte, wie noch die Kaiserzeit beweist, wo in der allgemeinen Sittenverderbniss beim Erschlaffen aller Familienbande Juvenal und Andere die scheusslichsten Schilderungen von Testamentserschleichungen, z. B. durch Ehebruch *(qui testamenta merentur Noctibus)* und sonst wie, machen. Auch zeigt sich überhaupt die wesentlich unsittliche Seite der Willkür der letzten Willenserklärung in den abenteuerlichen, eigensinnigen, oft läppischen Bedingungen, an die, besonders häufig in England, die Erbeseinsetzung geknüpft ist. Unsere Gesetze lassen auch, wie die Römischen, der Willkür des letzten Willens einen grossen Spielraum. Wenn es sich aber fragt, wie gross derselbe sein soll, und ob er denn überhaupt irgend eine Breite haben dürfe, so führt uns diess auf den Fall des Kampfes des Intestat-Erbrechts mit dem Testamente.

c. Das ist das sogenannte Notherbenrecht, oder die *hereditas contra tabulas*, welche dann eintritt, wenn das Testament die natürlichen Erben, die *heredes ab intestato*, in ihrem Rechte verletzt hat; — der Kampf der natürlichen und der geistigen Sohnschaft. Hier scheint nun die Frage, ob das Testament auch nur in beschränkter Weise auftreten dürfe, wenn Leibes-Erben da sind, verneint werden zu müssen; denn es stellt eben der sittlichen Familienliebe die Willkür entgegen. Es ist unsittlich, einen Kreis geistiger Freunde zur Familie zu erheben, wenn ich eine natürliche habe, es sei denn, dass diese sich meiner Familienliebe durch Unsittlichkeit, Verbrechen, Feindschaft unwürdig gezeigt hat. In diesem Falle hat die Gesetzgebung dann allerdings die Enterbung erlaubt. Durch Undankbarkeit, Nachstellung nach dem Leben und andere erhebliche Gründe kann der Sohn die Einheit der Personen zwischen ihm und seinem Vater aufgehoben haben; und dann folgt von selbst, dass auch die Vermögensrechte davon berührt werden. Doch findet diess natürlich nur Statt, wenn der Erblasser es ausdrücklich ausgesprochen hat, während ohne Testament das Intestat-Erbrecht auch eines unwürdigen Kindes ungeschmälert fort besteht, da der Erblasser ja verzeihen konnte, und die Abwesenheit eines letzten Willens eben für diese Vermuthung spricht.

Liegt aber der Fall der Unwürdigkeit nicht vor, und müssen die sittlichen Familienrechte, die uns die Natur auferlegt hat, beachtet werden, so darf doch auch hier dem Testament seine

Berechtigung nicht entzogen werden: denn es ist nicht reine selbstische Willkür, sondern versittlichte, zu einem geistigen Kreise der Freundschaft verklärte Willkür. Der Vater wird also einen Theil seines Vermögens den Kindern hinterlassen müssen, um über den anderen frei im Testamente zu Gunsten von Fremden zu verfügen, wenn er nicht Gefahr laufen will, dass sein Testament umgeworfen werde *(testamentum ruptum)*. Aber was ist nun dieser Antheil? Ist er seiner Willkür anheimgegeben? und die Grösse überhaupt nicht philosophisch zu bestimmen? Mit Nichten! In diesem Falle lässt sie sich vielmehr sehr genau feststellen. Wäre die Vernunft nicht im Stande, diess zu thun, so könnte ja die Willkür des Erblassers so gross werden, dass der Antheil der Leibes-Erben auf ein unbemerkbar Kleines zurückgeschraubt würde. Es fragt sich also hier, wie gross der Antheil sei, über den der Erblasser verfügen kann. Da er mit seinen Kindern die Einheit der Familien-Person bildet, und auf seinen Todesfall die Kinder eben gleichmässig zu freien Personen, wie er, also jedes ihm vollkommen gleich ist: so ist klar, dass im Augenblicke des Todes jede Person, den Erblasser mit eingeschlossen, einen gleichen Antheil am gemeinsamen Vermögen hat. Hiernach ist der für den Erblasser verfügbare Antheil *(la quotité disponible)*, wie der *Code Napoléon* es nennt, wenn Ein Kind vorhanden ist, die Hälfte, wenn zwei ein Drittel, wenn drei ein Viertel u. s. w.; der Erblasser kann nur über seinen Kopftheil zu Gunsten von Fremden verfügen. Das ist die einfache Natur der Sache, welche im Französischen Gesetze am Reinsten ausgesprochen worden ist, das also in dieser Rücksicht auf der Höhe der Vernünftigkeit steht. Das Familienrecht ist hier die Hauptsache, die Regel; das Testament, als Willkür, Ausnahme, und je mehr Kinder, desto weniger berechtigt.

Unsere Gesetze, welche sich auf die Römische Gesetzgebung stützen, machen dagegen auch in Bezug auf die Grösse die Familie zur Ausnahme, das Testament zur Regel. Sie fragen nicht, worüber kann der Erblasser frei verfügen, nachdem er den sittlichen Erfordernissen genügt hat, sondern was fällt für die Familiensittlichkeit ab, nachdem die Willkür des letzten Willens befriedigt worden ist. Das ist die unsittliche Verkehrung, die im Begriffe des Pflichttheils enthalten ist. Auf ihn beschränkt sich, was von der Sittlichkeit im Testament übrig geblieben ist; aber der Theil ist eben zu klein, geringer, als derjenige, der den Kindern entzogen werden darf. Bei den Römern war er sogar nur ein

Viertel *(quarta Falcidia)*, bei uns (Allg. Landrecht, Thl. II, Tit. 2, §. 392) muss den Kindern ein Drittel ihres gesetzlichen Antheils, wenn deren nur eins oder zwei, die Hälfte, wenn drei oder vier, und zwei Drittel, wenn mehr als vier vorhanden sind, gelassen werden. Sind also z. B. bei einem Nachlass von 10,000 Thalern drei Kinder vorhanden, so gewährt der *code civil* einem jeden 2500, das Landrecht dagegen nur $1666^2/_3$ Thaler; was nicht viel über die Hälfte der ersten Summe ist. Doch können wir zu unserem Troste sagen, dass bei uns die Sitte allerdings besser ist, als das Gesetz, und solches Setzen auf's Pflichttheil, wozu gar keine Gründe nöthig sind, gewiss nicht ohne die erheblichsten einzutreten pflegt. Die Römer suchten diese ihnen selbst zu gross erscheinende Willkür dadurch wenigstens zu beschränken, dass sie die Bestimmung trafen, *heredes sui* müssten namentlich enterbt werden, dürften nicht bloss übergangen werden unter Strafe der Nichtigkeit des Testaments. Doch erhellt, dass diese Bestimmung unsittlichen Testaments-Erschleichungen und allen sonstigen Auflockerungen der Familienbande nur einen äusserst geringen Zügel anlegen konnte.

3. Die sittliche Auflösung der väterliche Gewalt ist die Volljährigkeit der Kinder, welche sie, vermöge ihrer geistigen und natürlichen Ausbildung, fähig macht, ihre alte Familie zu verlassen uud eine neue zu stiften; wodurch die noch vorhandene Ungleichheit der Eltern und Kinder dann völlig aufgehoben ist. Der Grund der väterlichen Gewalt war die Ungleichheit der Kinder und Eltern, wonach die Kinder des höhern Willens der Eltern zu ihrer Leitung benöthigt waren, da sie sich noch nicht selber leiten konnten. Indem nun Theils die Eltern selbst durch Erfüllung der Pflicht der Erziehung diese Ungleichheit aufgehoben haben, Theils die Natur von selber die Kinder heranwachsen lässt: so liegt hierin eben die sittliche Auflösung der väterlichen Gewalt, nämlich die Einheit des natürlichen und des geistigen Grundes, während in der Freilassung nur ein geistiger, im Tode nur der natürliche Grund des Aufhörens zur Geltung kam.

Wann aber das Alter der Grossjährigkeit eintreten soll, ist Sache positiver Bestimmung, die nicht in die Philosophie gehört, sondern vom Himmelsstrich, von der leiblichen Beschaffenheit des Volkes und andern Rücksichten abhängt. Die Römer z. B., welche in ihren Gesetzen überhaupt die väterliche Gewalt begünstigten, nahmen als diesen Zeitpunkt erst das vollendete 25. Jahr an; wir,

obgleich in unserem Norden die natürliche Reife später, als im Süden eintritt, schon das vollendete 24. Jahr, südlichere Länder dagegen das 21. Überhaupt aber kennen die Römer Volljährigkeit gar nicht als sittliche Auflösung der Familie, sondern nur der Vormundschaft, indem, so lange der Vater oder Grossvater lebte, auch der ganz erwachsene Sohn, mochte er selbst Consul sein, sich noch in väterlicher Gewalt befand. Während die Römer so zwischen den zwei äussersten Grenzen der Fremdheit und Sklaverei sich nur abwechselnd herumwarfen, ist das Deutsche Recht zu der sittlichen Auflösung der väterlichen Gewalt in der Selbstständigkeit des Sohnes, und der Verheirathung der Tochter gekommen, ohne dass darum das Familienband gelöst wäre. In Rom wurde dagegen durch die Verheirathung der Tochter auch nicht einmal die väterliche Gewalt gelöst, es sei denn dass sie mit ihrem Manne in strenger Ehe lebte *(in manu mariti)*, und dann, statt Sklavinn des Vaters, die ihres Eheherrn wurde.

Indem auf diese Weise die gewonnene Selbstständigkeit der Personen noch nicht die vollendete Auflösung der Familie ist, sondern diese in ihrer Auflösung noch besteht: so haben wir nun drittens diejenigen Familienverhältnisse zu betrachten, welche der in ihrer Auflösung begriffenen Familie angehören; — die Verwandtschaft und das Gesinde.

Drittes Kapitel.

Verwandtschaft und Gesinde.

Mit dem Selbstständig-Werden der Familienglieder ist eigentlich die Auflösung der Familie schon ausgesprochen, wie auch die Ehe wegen der Selbstständigkeit der in sie tretenden Rechtspersonen nur die werdende Familie war. Die väterliche Gewalt ist allein die zu voller Wirklichkeit kommende und bestehende Familie. Indem nun aber selbstständige Personen nicht als freie Rechtspersonen begonnen, sondern aus der sittlichen Familieneinheit entsprungen sind: so stellen sie die sich auflösende Familie dar, die, ungeachtet ihrer Auflösung, selbst noch ein Familienverhältniss ist. Und zwar ist diese Auflösung zunächst eine werdende im wirklichen Bestehen des Familienbandes, — das geschwisterliche Verhältniss: zweitens haben wir das wirkliche Bestehen der Auflösung, in der vielmehr die wirkliche Familieneinheit nur eine mögliche ist, — die

Verwandtschaft; endlich ist die wirklich aufgelöste Familie, so dass auch sogar, wie im ehelichen Verhältnisse, die Blutsverwandtschaft fortfällt, doch wiederum ein wirkliches Familienverhältniss selbstständiger Personen, — das Gesinde.

A. Das geschwisterliche Verhältniss.

Wenn das Verhältniss der Ehegatten noch mit natürlicher Begierde vermischt ist, im Verhältniss der Eltern und Kinder aber jene ihre Persönlichkeit nur schwinden sehen, in dem Maasse, wie die der Kinder wächst: so ist das geschwisterliche Verhältniss, als begierdelose Einheit des Bluts und vollkommene Gleichheit und Selbstständigkeit der Personen, das reinste und höchste der Familienverhältnisse. Obwohl Bruder und Schwester gegen einander gleich frei sind, so sind sie doch zugleich natürlich Eins. Die Mangelhaftigkeit des natürlichen Seins, der in der Familie abgeholfen werden soll, ist nicht mehr der Gegensatz des Geschlechts, wie in der Ehe, noch die Unbeholfenheit des Nicht-Erwachsen-Seins, wie in der väterlichen Gewalt, sondern nur die Vereinsamung des Einzelnen als solchen, welche im geschwisterlichen Verhältniss, vermittelst gegenseitigen Schutzes und Unterstützung, in die Gemeinsamkeit sittlicher Liebe aufgehoben wird. Und wenn der Geschlechtsunterschied dabei mit in Betracht kommt, so doch immer nicht von seiner natürlichen Seite, die ganz zurücktritt, sondern nur in geistiger Beziehung, indem der Bruder, als das stärkere Geschlecht, die grössere Verpflichtung des Schutzes und der Fürsorge hat, als die schwächere Schwester, diese aber auch umgekehrt dem Bruder das Hauswesen ersetzen kann. Der Verlust des Bruders ist der Schwester unersetzlich, wenigstens liegt der Ersatz durchaus nicht in ihrem Thun; und als der Mann und der Bruder einer Frau gegen den Perser-König einmal eine Verschwörung angezettelt hatten, und der König ihr Einen von Beiden nach ihrer Wahl freigeben wollte, wählte sie den Bruder, wohl nicht bloss, weil sie sich einen anderen Mann wählen konnte, sondern auch weil sie in der Bruderliebe die höchste sittliche Befriedigung erreicht sah.

Wegen der im geschwisterlichen Verhältnisse vorhandenen Selbstständigkeit der Personen, nach welcher sie einerseits schon durch den Tod der Eltern das gemeinsame Vermögen ihrer Familie unter sich vertheilt, andererseits durch eigene Thätigkeit Jeder eigenes erworben haben, tritt das Intestat-Erbrecht zurück, welches eben auf der noch unaufgelösten Einheit der Personen beruht,

und muss daher im Kampfe gegen das Testament diesem weichen. Eine nur geistige Familie von Freunden ist näher, als die verlassene natürliche des Bluts. Das Römische Recht fügt diesem Satze nur die Beschränkung hinzu, dass, wenn eine *persona turpis* zum Erben eingesetzt worden ist, also der Erblasser eine ehrlose Person zu seiner geistigen Familie erklären wollte, dann die alte natürliche Familie sich für verletzt halten könnte, also das Testament umzustossen das Recht hätte, indem sonst ein Ehrloser in das Vertretungsrecht und die *sacra* der Familie eindringen würde. Das Preussische Landrecht kennt diese Bestimmung nicht, sei es wegen der Unbestimmtheit des Begriffs einer *persona turpis*, oder auch, um uneheliche Kinder, die ja doch auch eine *levis notæ macula* hatten, nicht auszuschliessen. Und wir können diess nur billigen, da die Familienliebe auch sogar, wie wir (S. 340) sahen, ein Verbrechen verzeihen kann. Eine andere Folge des geschwisterlichen Verhältnisses in Bezug auf's Vermögen ist die Verpflichtung der Ernährung, bei der Verarmung des Einen Theils; und hier hätte wohl bei eintretender Weigerung der Verpflichteten der Familienrath ein schiedsrichterliches Urtheil zu fällen, ehe die ordentlichen Gerichte könnten angerufen werden, wenn diess dem Berechtigten überhaupt, was eigentlich in der Vernunft nicht begründet ist, gestattet werden soll. Denn das Vermögen ist abgeschichtet. Der Verarmte kann durch eigene Schuld der Unterstützung sich unwürdig gemacht haben; und die Pflicht der Verpflegung scheint mehr eine sittliche, als eine rechtliche zu sein.

Betrachten wir endlich das geschwisterliche Verhältniss im Verhältniss zum elterlichen, so fragt sich, ob beim Todesfall eines Bruders oder einer Schwester die übrigen Geschwister das Vermögen mit der aufsteigenden Linie theilen müssen, oder allein zur Erbschaft gelangen. Ja, wollte man, wie es doch scheint, das Erbrecht nach der Verwandtschaftsnähe bemessen: so sind doch die Eltern im ersten, Geschwister nur im zweiten Grade verwandt; folglich müssten jene sogar diesen vorgezogen werden. Doch sehen wir in der positiven Gesetzgebung, dass sie nach Köpfen mit ihnen erben; und das ist denn auch vernünftig. Denn Eltern und Geschwister sind nicht verwandt mit einander, sie sind mehr als diess: sie geniessen Einheit der Personen und des Bluts, und da ist kein Gradunterschied vorhanden. Es muss also hier nach dem Grundsatze des Französischen Rechts gezählt werden. Wie dort der Erblasser neben seinen Kindern als Eine gleichberechtigte

Person auftritt, ebenso wird seiner alten Familie gegenüber das Vermögen des kinderlosen Erblassers, das bereits als sein *peculium* aus der Familien-Einheit ausgeschieden ist, dafür angesehen, als wäre es noch ihr gemeinsames; ein Ehegatte würde auch hier die Hälfte bekommen. Der Erblasser bildet mit seinen Eltern oder Grosseltern (nur werden diese natürlich von ihren Kindern ausgeschlossen) und mit seinen Geschwistern Eine allgemeine Person, deren jedes Glied einen gleichen ideellen Antheil an dem gemeinsamen Geist der Familie hat. — Dass vollbürtige Geschwister den halbbürtigen vorgehen, ist ganz in der Ordnung, weil sie nothwendig Einer Familien-Einheit angehört haben, während bei Halbgeschwistern mütterlicher Seite (*uterini*) diess nur durch eine Art Vormundschaft des Stiefvaters stattfindet, und es bei Halbgeschwistern von väterlicher Seite (*germani*) wenigstens zufällig ist, indem die Kinder erster Ehe schon die Grossjährigkeit erlangt haben können, während die zweiter Ehe noch in der väterlichen Gewalt sind. Wenn aber Halbgeschwister zur Erbschaft kommen, so ist es ganz gleichgültig, ob dem Erblasser sein Vermögen vom gemeinsamen oder vom nicht gemeinsamen Erzeuger gekommen ist. Denn die Erbschaft wegen des gemeinschaftlichen Erzeugers ist schon vor sich gegangen; und es handelt sich hier nur um das selbstständige Vermögen des Erblassers, das er also eben so gut erworben oder durch einen Fremden erhalten haben kann. Auch müssen es sich umgekehrt Halbgeschwister gefallen lassen, mit dem auch nicht gemeinsamen Ascendenten zu theilen, da durch ihre Blutsverwandtschaft mit dem Erblasser, und die des Erblassers mit seinem Ascendenten zwischen diesem und den Halbgeschwistern eine künstliche Personen-Einheit angenommen werden muss, die ja auch wirklich, auf die vorhin angegebenen Arten, bestanden haben kann.

B. Die Verwandtschaft.

Während bei dem geschwisterlichen Verhältniss die Einheit der Personen im Familienbande wirklich einmal da gewesen ist, man müsste denn den Fall des *postumus* etwa ausnehmen wollen: so ist die Verwandtschaft vielmehr dasjenige Verhältniss, in welchem die Gemeinsamkeit des Familienlebens und der elterlichen Gewalt nur eine mögliche ist, eine vorausgesetzte, der Zeit nach den Einzelnen vorhergehende, die als wirklich nur gedacht werden kann, insofern die gemeinschaftlichen Grosseltern noch leben, und, wie in Rom, die Eltern in ihrer väterlichen Gewalt behalten. Doch

können wir auch bei uns den Fall als wirklich denken, insofern die Eltern vor den Grosseltern gestorben sind, und also Geschwister-Kinder in der väterlichen Gewalt ihres gemeinsamen Grossvaters sich befänden. Da in Rom diese Wirklichkeit aus dem angegebenen Grunde häufiger eintreten musste, als bei uns, so hiessen zwei männliche Geschwister-Kinder von Brüdern sogar Brüder *(fratres patrueles)*; — eine Bezeichnung, die bei Geschwister-Kindern, wo eine Schwester als Erzeugerinn eintritt, nie stattfinden konnte, weil da die väterliche Gewalt nie gemeinsam war.

Indem das Verwandtschafts-Verhältniss seinen Grund im geschwisterlichen hat, und nur die Ausbildung desselben durch den schon (S. 325) erwähnten Fortschritt in's Unendliche der auf einander folgenden Geschlechter ist, so muss auch ihr Erbrecht darauf zurückgeführt werden. Das Testament oder die wirkliche geistige Familie tritt hier jedesmal siegend gegen die bloss mögliche natürliche Familie auf. Und im Intestat-Erbrecht erben die Seitenverwandten immer nach Sippen *(stirpes)* oder Linien, nie nach Köpfen, weil der Grund der Erbschaft nicht mehr die gleiche Berechtigung der einzelnen Personen in der Familien-Einheit, sondern die Abstammung von Geschwistern ist. Nicht die Personen, sondern die einzelnen Stämme treten also als gleich berechtigte Erben auf: und der Stamm eines verstorbenen Geschwisters hat gleiches Recht mit einem noch lebenden, ebenso wie bei der geraden Erbfolge in den grossväterlichen Nachlass Enkel Eines Kindes zusammen nur Einen Theil erhalten; denn auch hier erben sie nicht als Personen, sondern, wie Seitenverwandte, als Stamm, der, ein Vertreter des Verstorbenen, dessen Stelle einnimmt und dieselben zu Einer sittlichen Person mit dem Erblasser macht. Wenn wegen zu entfernter Verwandtschaftsgrade das Erbrecht durch's Gesetz abgebrochen wird, so hat Trendelenburg in seinem Naturrecht den guten Gedanken, dass die Erbschaft nicht dem Fiscus, sondern der Gemeinde zufallen möge, um sie zur Stiftung gemeinnütziger Zwecke zu verwenden.

Hielten wir es schon für unsittlich, dass bei dem Erbrecht der Descendenten die Agnaten den Cognaten vorgezogen, und also der Sohn einer Tochter z. B. vom Sohn eines Sohnes in der Erbschaft ausgeschlossen wurde: so muss die Unsittlichkeit noch als viel grösser erscheinen, wenn die wirkliche Familie, z. B. eine Tochter, selbst durch Seitenverwandte ausgeschlossen wird, wie diess bei dem Römischen Agnatenrecht, den Fidei-Commissen, Majoraten

und der Lehnsfolge des Mittelalters der Fall ist. Die Unsittlichkeit besteht darin, die sittliche Liebe der wirklichen Familie der Vorstellung einer unwirklichen, bloss vorausgesetzten Familie zu opfern, die nur als der leere Begriff eines Stammes in einer unendlichen Reihe vor und nach der wirklichen Familie in Vergangenheit und Zukunft durch Erinnerung und Hoffnung vorgestellter Glieder lebt. So gingen nach den XII Tafeln sogar die *gentiles*, die nicht einmal natürliche Verwandtschaft, sondern nur Einheit des Namens und der staatlichen Genossenschaft zu ihren Gunsten anführen konnten, auch den nächsten Cognaten vor; und ebenso liegt auch bei uns solchen Einrichtungen, die wir schon früher (S. 180) auch als eine Verletzung des Eigenthums erkannten, ein Staats-Interesse zu Grunde. Wenn nämlich die Adelsherrschaft nach Montesquieu's Ausspruch auf Mässigung beruht, so ist es ihr Interesse, so wenig als möglich nachzugeben, und die durch den Zeitgeist geforderten Neuerungen nur, wenn sie ganz unabweislich geworden sind, zuzulassen. Stetigkeit ist also der Wunsch jeder Adelsherrschaft; und diesem Wunsche dient nichts besser, als dass die herrschenden Familien durch ein festes Familiengut immer erhalten, und somit dieselben Ansichten über den Staat sammt dem Vermögen von Vater auf Sohn fortgeerbt würden. Selbst unter gleich berechtigten Agnaten muss der ältere den Vorzug haben, damit das Gut nicht zersplittert werde. England ist so durch und durch aristokratisch, dass, mit Ausnahme der Grafschaft Kent, das Erbrecht des Grund und Bodens im ganzen Lande auf Majorat beruht. Daher gelang es den Engländern zwar einerseits, die alten Germanischen Freiheiten, die das unumschränkte Königthum auf dem Festlande längst zerbrochen, unversehrt zu behalten: andererseits aber die neuen Freiheiten der Gleichberechtigung, die dasselbe unumschränkte Herrscherthum zum Theil schneller durchgesetzt hat, nur sehr langsam bei sich aufkeimen zu sehen. Überhaupt fragt es sich, warum soll dem natürlichen Fortschritt der geistigen Entwickelung des Volkes auf Kosten seiner Eigenthums- und Familienverhältnisse ein unrechtlicher und unsittlicher Hemmschuh angelegt werden. Wir wollen zugeben, dass höhere Rechte niedrigere aufheben dürfen, aber nur zu Gunsten der Freiheit und ihrer Entwickelung, nicht zu deren Nachtheil. So ist es denn eine allgemeine Erfahrung, dass die Zersplitterung des Eigenthums durch gleiche Erbberechtigung der Agnaten und Cognaten, der jüngern und ältern Familienglieder den Flor der Gesellschaft am Meisten befördert, indem sie die An-

häufung des Eigenthums in wenige Hände verhindert, und so eine grössere Menge von Familien an einem mittlern Wohlstande Theil nehmen lässt. Im Gegensatz zu England hatte sogar die Französische Pairskammer der wiederhergestellten Bourbonen das Recht der Erstgeburt, welches eigentlich ihre Grundlage bildete, als das allgemeine Gesetz aller Bürger verworfen, und so den Grundsatz der volksthümlichen Freiheit anerkannt, wie wenig davon auch bis auf den heutigen Tag den Franzosen zu verwirklichen gelungen sein mag. Ob aber für einen Stand wenigstens diese Ungleichheit aus höhern Staatsrücksichten beibehalten werden soll, ist eine Frage, die wir in der Staatslehre ausführlich werden zu beantworten haben.

C. Das Gesinde.

Das äusserste Familienverhältniss, wo auch noch die natürliche Einheit des Bluts durch Gemeinsamkeit des Stammes fortfällt, ist das von Herrschaft und Gesinde, welches sich auch schon dadurch als die Grenze eines sittlichen Verhältnisses ankündigt, dass die Glieder desselben nicht nur, wie bei der Ehe, in dasselbe durch Vertrag treten, sondern dass das Verhältniss zugleich auch während seiner ganzen Dauer ein Vertrag bleibt, an den aber gewisse sittliche Wirkungen geknüpft sind, die jedoch aufhören, sobald die vertragsmässige Übereinstimmung nicht mehr besteht. So ist diess Verhältniss ein merkwürdiges Gemisch von sittlichem Verhältniss und Vertrag. Zugleich verbindet es die Bestimmungen der beiden ersten Familienverhältnisse, der Ehe und der väterlichen Gewalt, noch auf eine nähere Weise, als selbst das geschwisterliche Verhältniss, miteinander. Mit der vollkommenen persönlichen Freiheit der Personen ist zugleich das Abhängigkeitsverhältniss, wie in der väterlichen Gewalt, gesetzt, das sogar bis zur Züchtigung fortgehen kann. Während diese Abhängigkeit aber in der väterlichen Gewalt eine durch die Natur gesetzte ist, so ist sie hier eine freiwillig, also sittlich durch das Gesinde selbst gewollte. Eine freie Rechtsperson begiebt sich selbst in die väterliche Gewalt ihrer Herrschaft; aber zugleich nicht so, dass die Gegenleistung, wie bei den Kindern, erst später eintritt, sondern gewissermaassen Zug um Zug vorhanden ist. Die Bedürftigkeit der Einzelnen, welche durch die sittlichen Leistungen ausgeglichen werden soll, ist keine natürliche mehr nach Geschlecht, Alter, Schwäche; sondern es ist die Ungleichheit der geistigen Bildung, welche die Herrschaft mit ihrer höhern Bildung gewisse

niedrigere Verrichtungen des Hauswesens dem Gesinde abgeben lässt, während dieses durch die Übernahme derselben zugleich den Hauch der höhern Bildung und den Wohlstand der Herrschaft zu theilen bestimmt ist. Mit Recht sagt daher ein Französisches Sprichwort: *Tel maître, tel valet.* Eine gute Herrschaft muss auch gute Dienstboten haben. Und darin liegt eben das Sittliche dieses Verhältnisses, dass das Gesinde zu einem Familiengliede erhoben wird.

In Rom ist das Gesinde, als Sklav, zwar auch ein Familienglied, und zwar so sehr, dass ihm sogar der Name der Familie vorzüglich beigelegt wird. Die Menge der Sklaven eines Herrn nannte er seine *familia.* Diess Wort konnte aber das Sklavenverhältniss, welches wohl das unsittlichste ist, zu keinem sittlichen machen, sondern der Sklave war und blieb ein Eigenthum; und statt in die Sittlichkeit der Familie erhoben zu werden, zog er vielmehr alle Familienverhältnisse in die Strengigkeit eines blossen Eigenthumsverhältnisses, und somit zur höchsten Unsittlichkeit herunter. Frau und Kinder waren *in manu*, in der Gewalt des Familienvaters, der, wie über den Sklaven, ursprünglich Recht auf Leben und Tod über dieselben hatte, und sie also wie Sklaven (*mancipia*) behandeln konnte. Indem das Gesinde-Verhältniss im Christenthum an die Stelle der Sklaverei getreten ist, freilich nicht ohne durch die Leibeigenschaft, als eine gemilderte Sklaverei, hindurchzugehen, so hat die persönliche Freiheit einen ungeheuren Fortschritt gemacht. Der Diener hat aufgehört, eine Sache zu sein, und ist, als Rechtsperson, seinem Herrn gleich geworden. Ich kenne die Schwierigkeiten vollkommen, welche dieser geistigen Gleichstellung entgegentreten. In einfachern, ungebildetern Zeiten und Zuständen des Germanenthums trat diese Schwierigkeit mehr in den Hintergrund. Denn weil da die verschiedenen Stände überhaupt näher an einander gerückt waren, so brauchten sie nicht so viel Anstrengung, den Abstand, der sie trennte, zu überwinden. So sehen wir den Ritter mit seinen Lanzenknechten in der Burghalle zusammen speisen; und bei unserem Bauer wird dieser gemeinsame Tisch noch jetzt stattfinden. Was da natürliche Annäherung war, muss eben jetzt zur sittlichen werden. Und wenn überhaupt das Bestreben der heutigen Gesellschaft darauf geht, den Unterschied der Stände auszugleichen, ohne ihn aufzuheben, so muss diess auch im Verhältniss von Herrschaft und Gesinde stattfinden. Was Anderes macht die Kluft zwischen Beiden so

gross, als dass sie in beständigem Kriegszustand gegen einander begriffen sind? Gewinnt das Gesinde Zutrauen zur Herrschaft, indem diese ihm mit Rath und That beisteht, lässt die Herrschaft das Gesinde an den Vortheilen des Familienlebens mehr Theil nehmen, als es oft bei uns in grossen Städten geschieht, — kurz erzieht sie es, wie beim Unterricht der Erwachsenen: so wird sich das Verhältniss einem sittlichen schon mehr nähern, als es bis jetzt der Fall ist, wo es sich etwa auf die rechtliche Vertretung beschränkt, indem das Gesinde dem Gerichtsstand der Herrschaft folgt; ein Verhältniss, das von selber vorhanden ist, wenn, wie die Vernunft will, die Glieder der Gesellschaft überhaupt Gleichheit der Rechte, und somit ohnehin alle denselben Gerichtsstand haben. Die in's Einzelne gehenden Vorschläge, welche Fanny Lewald zur Anbahnung einer grössern Versittlichung des Verhältnisses von Herrschaft und Gesinde ganz neuerlich gemacht hat, legen wie vom Gemüth, so vom Verstande der verehrten Frau ein gleich rühmliches Zeugniss ab, und entsprechen den Anforderungen der Vernunft durchaus. —

Indem sich im Gesinde-Verhältniss, ungeachtet der Auflösung der Familie, ein sittliches Verhältniss erhalten hat: so sind wir hiermit über die Familie hinausgegangen, ohne die Sittlichkeit verlassen zu haben. Diese hat sich vielmehr eine höhere Gestalt gegeben, indem sie ihren bloss natürlichen Ursprung aufgehoben hat. Es sind freie Personen, die auch nicht, wie in der Ehe, wieder in eine natürliche Sittlichkeit eintreten; sondern die Sittlichkeit bleibt rein geistig, rein durch den freien Willen der Personen vermittelt. Oder im Herrn und Diener stehen freie Rechtspersonen einander gegenüber, die nicht nur nach Aussen zu einander gewendet sittliche Zwecke gegenseitiger Hülfeleistung verfolgen, sondern auch nach Innen gekehrt als Familienväter Vorstände einer natürlichen Sittlichkeit sind oder sein können. Dieselbe sowohl nach Innen als nach Aussen gekehrte Sittlichkeit ergiebt sich auch aus den zwei vorhergehenden Verhältnissen, welche wir der sich auflösenden Familie zurechnen. Indem Bruder und Schwester neue Familien gründen, und diess sich in ihren Nachkommen, den entferntern Verwandten, wiederholt: so wird der gemeinsame Stamm zu einem grössern Gemeinwesen mehrerer und vieler Familien erweitert, die nun nach Aussen zunächst in ihren Häuptern als strenge Rechtspersonen gegen einander gekehrt sind, um des innern sittlichen Zwecks der Erhaltung ihrer Familien willen aber ebenso

mit den andern Familienhäuptern in eine sittliche Verbindung treten, um durch Gegenseitigkeit der Leistungen, und Austausch derselben, die Erhaltung ihrer Familien vermittelst Befriedigung ihrer mannigfaltigen Bedürfnisse zu bewerkstelligen; — der freie Verein der Familien, um der Befriedigung der selbstsüchtigen Zwecke einer jeden willen. Somit haben wir den Übergang aus dem Sonderrecht zum gesellschaftlichen Rechte, aus dem bürgerlichen zum öffentlichen gemacht, und den Menschen aus seiner Vereinsamung, im sogenannten Naturrecht, zum gesellschaftlichen Menschen in der Staatswissenschaft erhoben, die wir aber selbst naturrechtlich oder rechtsphilosophisch, d. h. als die Lehre vom vernünftigen Staate, zu betrachten haben werden.

Berliner Associations-Buchdruckerei (Urbat & Gen.), Kommandantenstr. 53.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Michelet, Karl Ludwig,

Naturrecht oder Rechts-Philosophie als die praktische Philosophie
enthaltend Rechts-, Sitten- und Gesellschaftslehre

Bd.: Erster Band

Berlin 1866

Ph.pr. 847 md-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041361-6